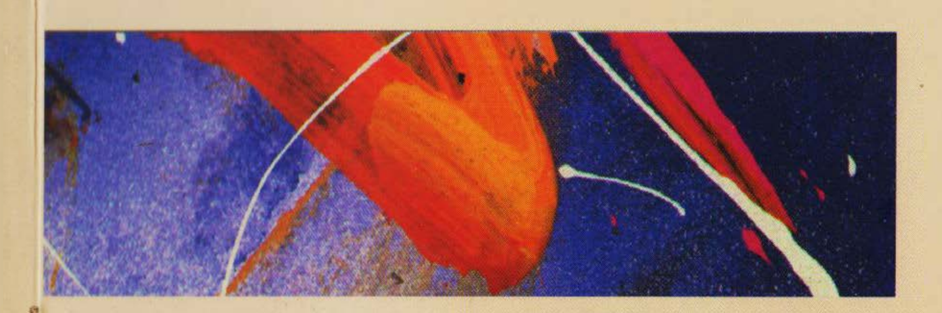
Teoría de los sentimientos

Agnes Heller



Filosofía y Cultura Contemporánea

Teoría de los sentimientos

Filosofía y Cultura Contemporánea

6

Teoría de los sentimientos

Agnes Heller



Título original: *A Theory of Feelings*
Traducción: *Francisco Cusó*

Primera edición: 1980, Editorial Fontamara, S. A., Barcelona, España.
Primera edición: 1999, Ediciones Coyoacán, S. A. de C. V.
Primera reimpresión: 2004

Av. Hidalgo No. 47-b, Colonia del Carmen
Deleg. Coyoacán, 04100 México, D. F.
Tels. 5659•7117 y 5659•7978 Fax 5658•4282

ISBN 970-633-154-9

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

INTRODUCCIÓN

Hay teoría de los sentimientos desde que existe pensamiento teórico. Cuando muchos grandes temas de la antropología (los instintos, las necesidades, la personalidad) no habían siquiera aparecido en el horizonte de la filosofía, cualquiera que se tomase la molestia de reflexionar sobre la naturaleza y tareas del hombre tenía ya que tomar en cuenta el mundo de los sentimientos humanos, la naturaleza de los sentimientos, la relación con los sentimientos.

El ángulo desde el que se situaba el tema de los sentimientos varió considerablemente de un período histórico a otro, e incluso dentro del mismo período. En la antigüedad, el sentimiento era fundamentalmente una cuestión ética, y el análisis de los sentimientos se subordinaba siempre al análisis de las virtudes. Si se asignaban virtudes distintas a los diversos estratos de la sociedad —como hizo Platón—, también les correspondían sentimientos diferentes. Si el hombre más virtuoso es el buen ciudadano —como defendía Aristóteles—, entonces hay que medir los sentimientos con el baremo del buen ciudadano. Si se considera como bien supremo una vida orientada al placer —caso del hedonismo— hay que poner el acento en el desarrollo de la capacidad de gozar. Y así sucesivamente. Las preguntas que se hacía la cristiandad medieval eran también fundamentalmente éticas, pero su norma de virtud era el buen cristiano. En el dualismo entre alma y cuerpo sólo los sentimientos del alma —espirituales— pueden referirse al Bien, mientras que los pertenecientes al cuerpo quedaban situados en el polo negativo, y debían ser reprimidos a ser posible, o por lo menos controlados.

La referencia de los sentimientos a la moralidad no desaparece ni siquiera en la época burguesa (considérese, por ejemplo, la escuela escocesa), pero se entrecruza con consideraciones teóri-

cas y de valor completamente distintas. Incluso la teoría de los sentimientos abordada desde el punto de vista de la moralidad tiene que enfrentar problemas nuevos, desconocidos anteriormente. Hasta entonces, se daba por supuesta la existencia de la moralidad. Pero a la sazón se suscitan nuevos interrogantes: ¿qué es lo que mantiene a los átomos unidos? La moral existe, pero ¿cómo es posible? Aunque en realidad el problema sólo llegó a formularse de esta forma con Kant, en la práctica se planteaba así desde los mismos inicios de la era burguesa.

Uno de los caminos para establecer esa posibilidad arranca de los sentimientos. No puedo analizar las innumerables formas que toman. Pero todas tienen en común un aspecto: el reduccionismo. El mundo de los sentimientos (y, en consecuencia, el mundo de la acción moral) son edificados sobre los sentimientos básicos o derivados de ellos. Y desde ese punto de vista no importa que el punto de partida de tal reducción sea el egoísmo (el deseo de ganancia) o el altruismo (el sentimiento de moralidad, la simpatía).

Entre las aproximaciones teóricas al sentimiento se abrirá pronto camino la oposición entre sentimiento y razón. De nuevo es Kant el que da una formulación teórica clara a esa confrontación, es Kant quien acepta la teoría del reduccionismo egoístico en relación a los sentimientos, y los confronta con la razón pura que, en su aplicación práctica, viene a ser también voluntad pura, fuente y depósito de moralidad.

En Kant la trinidad de volición, conocimiento y afecto se funda en la filosofía trascendental. Con ello se mantiene la referencia de los sentimientos a la moralidad (aunque en esencia sólo negativamente). Pero en la segunda mitad del siglo XIX, esa misma trinidad tiende por lo menos a ser psicologizada, y así aparece la psicología como disciplina aparte. La trinidad de conocimiento, volición y sentimiento, se plantea entonces como hecho empírico (un hecho de la psijé), y el sentimiento queda completamente abstraído de la moralidad. La ideología del racionalismo instrumental asume una forma científica empírica.

Max Weber describió ese proceso y Freud lo expresó: en eso ambos importantes pensadores de principios de siglo van juntos. Su importancia y su grandeza a este respecto se debe al hecho de que ambos se enfrentan a la ideología positivista, aunque aceptan como un hecho la dicotomía entre conocimiento y emoción asumida por la psicología positivista. Weber describió tal escisión como resultante histórica, como hecho pro-

blemático, en tanto que Freud la expresó como sentimiento vital, como un hecho trágico. Esa divergencia es característica de ambos pensamientos, y constituye una de las fuentes de su pesimismo antropológico, rasgo común tan ajeno al positivismo psicológico.

La antropología freudiana es particularmente «clara» en su formulación de las preguntas básicas de la época. En su «saco anímico» el Ego viene a ser el órgano del pensamiento de la acción en la línea del racionalismo instrumental. Ese Ego se ve amenazado por dos lados (bedrängt): de una parte por los instintos o afectos (el Id), y de otra por la cultura de la racionalidad de los valores (la moralidad, el Superego). Así, el sentimiento degradado a instinto, la razón, la moralidad, constituyen tres mundos separados entre los que nunca se da una interacción orgánica.

Pero como he señalado, Freud expresó y vivió todo eso como un sino trágico. Nunca negó la importancia de la satisfacción de las necesidades, es decir, los instintos, es decir, los sentimientos, en la autorrealización del hombre. Pero la «comunicación en el mundo», la apropiación real del mundo queda simplemente como tarea de ese Ego hostigado, y por tanto como actividad de la racionalidad instrumental aislada del sentimiento y del valor. El cumplimiento de la tarea no puede ser nunca una autorrealización completa (ni siquiera relativamente completa).

La psicología positivista, en su forma típica del siglo XX, el behaviorismo, deja completamente entre paréntesis el problema de la autorrealización, o, mejor dicho, identifica la autorrealización con el éxito de una acción de racionalismo instrumental. El sentimiento viene a ser simplemente un elemento nocivo en la actividad del racionalismo instrumental, o simplemente un epifenómeno. Ryle formuló contundentemente ese pensamiento: «Experimentamos sentimientos... porque estamos inhibidos de actuar en orden a un objetivo.[1]

En la dicotomía entre sentimiento y acción racional, se puede preferir el primero a la segunda, pero manteniendo la rígida dicotomía. Entonces se considera que el «factor nocivo» no es el sentimiento sino el pensamiento racional. Jung, que se desvía de Freud precisamente en dirección al irracionalismo, lo formu-

(1) Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Nueva York, Barnes and Noble, 1962, p. 106.

la de la siguiente manera: «Nichts stört aber das Fühlen so sehr wie das Denken».[2]

La diversidad de las respuestas (y lo que es más, su carácter contradictorio) no altera el hecho de que sentimiento y pensamiento, la relación entre sentimiento y racionalidad, es la pregunta central de la teoría del siglo XX sobre los sentimientos.

Los mayores filósofos del siglo XX han partido de ese punto, pero, rechazando las respuestas dadas por las psicologías positivistas e irracionalistas, han establecido mediante metodologías diversas la unidad final de sentimiento y pensamiento. Me refiero fundamentalmente a Husserl, Lukacs y Wittgenstein. Como sus esfuerzos iban contra las corrientes predominantes en la psicología de la primera mitad del siglo, no es sorprendente que todos ellos sean «antipsicologistas».

Entretanto, sin embargo, esas tendencias contestatarias han permeado también la propia ciencia psicológica: la psicología de la Gestalt y el neofreudianismo fueron pioneras en esa nueva ruta. Los principios de la filosofía, la antropología, la etnografía y, no en menor medida, el historicismo marxista, han penetrado igualmente en la psicología. Esa nueva tendencia en la psicología se aleja de la concepción de ésta como «disciplina empírica especial» y también cierra las puertas a que se mezcle con la mitología: las nuevas tendencias de la psicología se ocupan de los conflictos reales entre los miembros reales de la sociedad actual, y entre sus valores sobresale la trascendencia del mundo que había establecido la dicotomía teórica entre pensamiento racionalista instrumental y sentimiento.

Esa psicología (que he descrito en mi libro sobre los instintos como «teoría del naturalismo de la personalidad») encarna al tiempo cierta especie de utopismo ingenuo. Ve el futuro que trasciende al presente como encarnado en la personalidad auténtica cuyo sentimiento y pensamiento se interaccionan orgánicamente. Su optimismo antropológico coloca entre paréntesis los problemas realistas planteados por el pesimismo antropológico.

¿Cuál es el «punto de vista» de mi teoría de los sentimientos?

En primer lugar, acepto las preguntas de esta época, es decir, tomo como básico el análisis de la relación entre sentimientos y pensamientos. Y el valor que he adoptado para sol-

(2) Jung, *Psychologischen Typen*, Zurich, Rascher Verlag, 1942, p. 512. «Sin embargo, nada estorba tanto al sentimiento como el pensamiento.»

ventar los problemas es la preferencia por la unidad final de sentimientos, pensamiento y moralidad.

Quiero demostrar, por lo tanto, que el hombre unificado es un hecho empírico, en el sentido (puesto que no existen los «hechos puros») de que una de las direcciones en incesante expansión de la ciencia —psicología cerebral, antropología, psicología —puede agrupar coherentemente los hechos de que disponemos de tal manera que justifique mi hipótesis.

Al mismo tiempo quiero establecer como hecho no menos empírico (con la misma restricción que antes), que el campo de acción permitido por la sociedad actual, y el pensamiento determinado por ella, producen y fijan sentimientos particularistas, perpetúan y reproducen la alienación de los sentimientos, el carácter irrestringible de ciertos afectos. El hombre está unificado, pero la personalidad está escindida.

El valor que elijo es la personalidad unificada que se autorrealiza en la tareas presentadas por el mundo, y rica en sentimientos. Esa personalidad existe sólo como tendencia, como excepción. Su generalización antropológica no es, por tanto, un hecho empírico. Mi teoría de los sentimientos, sin embargo, parte de la validez de ese valor en la ordenación y evaluación de los hechos empíricos.

El tema de la primera parte de mi estudio es la unidad del hombre.

El tema de la segunda parte de mi estudio es la escisión de la personalidad.

Los valores que me guían en el análisis son idénticos en ambas partes.

PRIMERA PARTE

LA FENOMENOLOGÍA DE LOS SENTIMIENTOS

CAPÍTULO I
¿QUÉ SIGNIFICA SENTIR?

A. ESTOY IMPLICADO EN ALGO

¿Es posible, o mejor dicho, tiene sentido definir y analizar lo que llamamos «sentimientos» en toda su generalidad? Al fin y al cabo, nunca nos encontramos ante el «sentimiento» ni en nuestra existencia cotidiana ni en las actividades y objetivaciones que se elevan por encima de la vida diaria. Nos vemos confrontados a una diversidad de sentimientos cuyas funciones concretas no parecen tener nada en común. El sentimiento de ser descubierto, de gozar del sol, de hambre, de desprecio por algo o alguien, todos esos sentimientos juegan en mi vida papeles tan distintos que hacen por lo menos dudoso el que tenga derecho metodológicamente a empezar mi análisis antropológico partiendo del «sentimiento en general». Para justificar la opción por ese punto de partida señalaré la hipótesis que quiero formular sobre la función antropológica general del sentimiento, en otras palabras, el punto de partida del propio análisis.

Sentir significa estar implicado en algo.[1]

Soy perfectamente consciente de que ese aserto puede parecer una tautología. Si sentir es venir a estar implicado en algo, entonces ¿qué significa estar implicado en algo? Pero como pretendo dar más adelante una explicación de esta frase, aceptemos por el momento la aparente tautología como punto de arranque de mi hipótesis. Siento que estoy implicado en algo. Ese «algo» puede ser cualquier cosa: otro ser humano, un concepto, yo

(1) Esta definición es próxima a la formulación de Plessner —«El sentimiento es esencialmente la relación de mi yo con algo»— aunque no es totalmente idéntica. Helmutt Plessner, *Lachen und Weinen* (Reír y gritar), Arnhem, Van Loghum Slatterns Ultgeversmaatschappij, 1941, p. 147.

mismo, un proceso, un problema, una situación, otro sentimiento... otra implicación. El que yo esté implicado en algo no significa de ningún modo que «algo» sea un objeto determinado concretamente. Por ejemplo, puede haber deseo o temor «sin objeto» (ansiedad). Pero el «algo» en que estoy implicado, por indeterminado que pueda ser tal pensamiento, es en cualquier caso algo presente. Si experimento ansiedad, estoy implicado, negativamente, en ser-en-el-mundo. La implicación puede ser positiva o negativa, activa o reactiva, y también directa o indirecta.

Quiero resolver un problema matemático: en ese caso me implico activamente. La implicación puede ser positiva y directa: el problema me excita, me interesa y, en cierto estadio, lo penetra el sentimiento de «¡Ah! Ya veo...» La implicación puede ser también positiva e indirecta: si resuelvo el problema gano la competición, recibiré un premio, me van a reconocer el mérito. Puede haber también una implicación negativa y directa: todo eso me asquea, no me interesa, me confunde, tengo el sentimiento de que «no lo voy a sacar nunca». Y puede darse una implicación negativa e indirecta: temo que me riñan si no resuelvo el problema, me echarán del trabajo, etc. En muchos casos opera una combinación de factores: el problema me excita, me interesa, pero «no sale», y me invade el sentimiento de que «así no me va a salir en la vida», etc.

Leo los periódicos. En ese caso me veo implicado reactivamente. De todo lo que el periódico trae, sólo lo que significa algo para mí suscita una reacción. Me encuentro directamente implicado si lo que leo se relaciona conmigo, con mis ideas, mis objetivos, las circunstancias de mi vida (positiva o negativamente). Quedo implicado indirectamente si esa implicación no se relaciona con el contenido informativo, sino con el proceso de adquisición de información (quiero hallar un lugar en mi entorno para ese elemento informativo, o quiero dármelas de bien informado esta noche, cuando esté acompañado). Vuelvo la página y doy con las necrológicas. Echo una hojeada a los muertos, a lo que causó la muerte de una persona. La mirada resbala sobre algunos extremos (no me implican). Se detiene en otros, vuelvo a leerlos. «A ese le conocía, ¡qué lástima!» O «Bien, bien, también los sinvergüenzas la palman». O «era de mi misma edad» *(memento mori)*. O «tenía la misma enfermedad que yo». En todos esos casos me veo implicado, porque he relacionado la información conmigo. En otras palabras, siento compa-

sión, me alegro con la desgracia de alguien, siento miedo o por lo menos ansiedad.

La «amplitud» de la implicación reactiva está en relación recíproca con el grado de «familiaridad» generado por la información. Cuanto más extensas sean las integraciones y más generales los conceptos con los que me identifico, más amplio es el círculo de mi implicación; no sólo me produce un impacto la muerte del vecino, sino que me hago capaz de llorar incluso la muerte de un héroe en un país distante (por ejemplo, el Che Guevara).

La implicación no es un «fenómeno concomitante». No es que haya acción, pensamiento, habla, búsqueda de información, reacción, y que todo eso esté «acompañado» por una implicación en ello; más bien se trata de que la propia implicación es el factor constructivo inherente del actuar, pensar, etc., que la implicación está incluida en todo eso, por vía de acción o de reacción. Como escribió Wittgenstein: «El interés por lo que decimos... es algo experimentado, nos lo atribuimos a nosotros mismos... No es un acompañamiento de lo que decimos.»[2]

El límite inferior de la implicación es cero: soy indiferente, la cosa o el acontecimiento de que se trate no tiene significado para mí, es decir, «no lo siento». Ese límite, como veremos, nunca puede alcanzarse totalmente.

El límite superior de la implicación es doble: viene determinado por el organismo y por las circunstancias sociales. Siempre hay un límite orgánico, pero el «extremo exterior» de ese límite varía de un individuo a otro (por tanto corresponde a la idiosincrasia biológica). De forma parecida, siempre varía según la sociedad y el estrato (idiosincrasia social). Si la intensidad de la implicación perturba la homeóstasis del organismo, entonces se ha superado el máximo: en un caso extremo supongo que puede uno llegar a morirse de rabia, de felicidad, o de dolor. Sin embargo, puede que la misma felicidad cause la muerte de una persona y en cambio otra sobreviva (porque esta persona no había alcanzado su límite extremo). Una implicación de gran intensidad es también considerablemente limitada en duración: las energías menguan, se agotan (pero no hay dos individuos que queden exhaustos exactamente en el mismo punto). Al tiempo, no hay sociedad que no trate de regular la intensidad

(2) L. Wittgenstein, *Zettel*, edición a cargo de G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, 1967, Basil Blackwell, Oxford, p. 239.

de la expresión del sentimiento y, en el caso de ciertos tipos de sentimiento, incluso sus contenidos. Esa regulación normalmente toma la forma de costumbres y ritos. Los sentimientos son regulados por las costumbres y ritos sociales en tal forma que el límite superior de intensidad socialmente prescrito y aceptado, así como sus contenidos, no superen el límite tolerado por la homeóstasis biológica. Por ejemplo, la regulación del luto (la intensidad y la duración correspondientes a la muerte de tal persona, y también las circunstancias) varía considerablemente según las culturas. Pero exceder el límite superior marcado por la sociedad, también en este contexto, es considerado como «hybris». Así, si alguien, en pleno luto por sus padres, se niega a comer, o a beber, esto puede ser considerado como una desviación del «límite de dolor máximo» prescrito por la sociedad.

El límite inferior de implicación (teóricamente) es cero. La implicación puede tender al punto 0 indefinidamente, pero sin alcanzarlo nunca.

Hay una implicación mínima (virtualmente 0) en el caso de acciones repetidas, incluido el pensamiento repetitivo, si se trata de acciones reflejas espontáneas o acciones prácticas (ejecutadas sin prestarles atención) repetidas innumerables veces y que tienen el carácter de medios. Como establece Tomkins muy ajustadamente: «En el caso de una acción fundamentalmente rutinaria, es más norma que excepción que el afecto juegue un papel mínimo.» [3]

¿Qué significa «repetición como medio»? Me visto, es decir, me ato los zapatos, me pongo la ropa, lo he hecho ya mil veces. Mientras realizo ese acto no pienso en él, sino en otras cosas en que estoy implicado (el sueldo, una cita, etc.). El grado de mi implicación es independiente del tipo de acción. Cuando el pequeño está aprendiendo a atarse los zapatos, esto comporta una concentración inusual de su atención: para él atarse los cordones del zapato es un fin en sí mismo, y si lo realiza bien significa un éxito. Lo excita tanto eso como más tarde la solución de un problema matemático. Es precisamente la naturaleza repetitiva de ciertos tipos de actividad (que son medios) la que puede alterarlos, privándolos de implicación. Sin embargo, si la acción repetida encuentra obstáculos (pongamos por caso que

(3) Silvan Tomkins, *Affect, Imagery, Consciousness*, Nueva York, Springer, 1962, vol. 1, p. 122.

los cordones se rompen) el medio se convierte en fin, y la implicación entra en juego: nos ponemos impacientes, nos irritamos, etc.

Los experimentos de Roger, Voronvin y Sokolov con el ritmo EEG corroboran esta experiencia cotidiana. En caso de emoción, de concentración (como es bien sabido en la literatura especializada) el ritmo alfa se convierte en ritmos beta y gamma (mayor frecuencia, menor amplitud). Según las conclusiones del mismo acto la frecuencia se hace cada vez menor, la amplitud cada vez mayor: se ha restablecido el ritmo alfa, «señal» de un estado vacío de contenido emocional y atencional. Las pruebas realizadas con un galvanómetro conducen a idénticos resultados.

La observación que hemos hecho sobre la naturaleza no emotiva de la repetición tiene que limitarse aún más.

En primer lugar: la repetición no disminuye la implicación si todo el proceso del que forma parte orgánica es un fin *per se* para el individuo. El lanzador de disco practica cada parte del movimiento que más tarde se convierte en espontáneo y repetitivo, pero esos movimientos practicados, aunque se repitan mil veces, son inseparables del acto de lanzar el disco, de todo el proceso. Si lanzar el disco es en sí mismo un placer para él o pretende ganar en competiciones de lanzamiento de disco (implicación directa o indirecta), entonces esa implicación no puede ser abstraída en realidad de ninguno de los elementos parciales, practicados y espontáneos, del movimiento. En esos casos, a diferencia de lo que ocurre con los actos repetitivos de naturaleza puramente instrumental, la intensidad de la implicación puede crecer en proporción directa con la repetición: cuanto menores sean la atención y concentración requeridas, tanto mayor puede ser el placer.

Añádase que la repetición tampoco disminuye la implicación si esa repetición pierde su función, es decir, cuando no resulta instrumental para algún fin. Más exactamente, durante algún tiempo la implicación disminuye, y luego es substituida por una fuerte implicación negativa, por el tedio. Pongamos el caso de los niños que van a la escuela y empiezan a estudiar nuevas materias. Están excitados, llenos de curiosidad por la nueva área de conocimiento (¿lo sé? ¿lo entiendo? «ya lo sé», «ya lo entiendo»). La materia se repite, su conocimiento se hace natural, la tensión se relaja. La materia se repite una y otra vez. La reacción del niño es: «me voy a morir de aburrimiento» (cosa que

nadie dice en el caso de lavarse los dientes, por muy frecuentemente que se repita la acción). Los experimentos EEG mencionados más arriba confirman también esta experiencia. Si una vez restablecido el ritmo alfa se repite la tarea muchas más veces, nos encontraremos de nuevo con ritmos beta y gamma. Los sujetos del experimento se han hastiado de la tarea. La implicación se aproxima a O no sólo en el caso de repeticiones de naturaleza instrumental. Podemos considerar la implicación prácticamente como O cuando recibimos información que no tiene significación para nosotros. Tal información «nos entra por un oído y nos sale por el otro», o la rechazamos y olvidamos inmediatamente. Así, si alguien nos cuenta que una persona completamente desconocida para nosotros compró ayer un perro... nos vemos inclinados a preguntarle: «¿Y qué?» Sin embargo, si yo también tengo ganas de comprar un perro, entonces ese elemento de información adquiere inmediatamente un valor para mí. Alguien ha tenido el mismo deseo que yo y lo ha realizado. La implicación ya no es O.

Con entera independencia respecto del objeto en que uno se ve implicado, la implicación puede afectar a sólo parte de la personalidad o a toda ella, puede ser momentánea o continuada, intensiva o extensiva, profunda o superficial, estable o en expansión, orientada hacia el pasado, el presente o el futuro. Por supuesto, todo eso son sólo aspectos; en la práctica, cada implicación incluye una combinación de varios de esos aspectos. Observemos por ejemplo los siguientes relatos de sentimientos: «su desconfianza me ha herido un poco pero mañana ya lo habré olvidado», «me dolería que desconfiase de mí», «su desconfianza me dolió muchísimo, pero ya lo he superado», «me ha dolido toda la vida que desconfiase de mí; me humillaba». Es evidente que incluso expresiones tan simples muestran una combinación complicada de diversos aspectos de la implicación. Así, la última expresión es profunda, afecta a toda la personalidad, es continuada e indica una implicación intensa. La tercera expresión es intensiva, profunda, orientada hacia el pasado, con una implicación momentánea. La primera expresión es superficial, orientada hacia el pasado y el presente, momentánea, pero no implica a toda la personalidad. La segunda indica orientación hacia el futuro, y una implicación en expansión. Pero puede aplicarse un análisis semejante de la implicación a declaraciones que no tienen características de expresión emocional. Por ejemplo: «Me gustaría escribir un poco», «ayer me hubiera

gustado escribir un poema, pero hoy ya no siento ese impulso», «me gustaría escribir una poesía cada vez mejor», «me gustaría escribir sobre todo lo que veo y experimento», «expresaré toda mi personalidad en mi poesía», etc.

Sentir significa estar implicado en algo. Tal implicación, como he señalado, es parte estructural inherente de la acción y el pensamiento y no un mero «acompañamiento». Pero puedo estar *implicado* en algo o implicado en *algo*. Es decir, el centro de mi conciencia puede ocuparlo la propia implicación o el objeto en que estoy implicado. Según lo que se encuentre en el centro de mi conciencia el sentimiento (implicación) puede ser «figura» o «trasfondo» (Figur-Hindergrund). «Vordergrund-Hintergrundsvorgang ist ein Grundphänomen aller Leistungen des Organismus.»[4]

En el caso del miedo, el sentimiento es, inequívocamente, la figura (permanece en el centro de la conciencia) mucho más que su objeto. De otro lado, la implicación se hace también figura si al escuchar una melodía me emociono hasta el punto de romper a llorar, o cuando vuelvo la cabeza exultante hacia los rayos del sol de primavera o si, en un arrebato de ira, aplasto el primer objeto que encuentro a mano. Y lo que es más importante y más general: en las relaciones interpersonales (presuponiendo que tal relación no sea repetitiva o meramente funcional) la implicación también juega necesariamente el papel de figura, es decir, inevitablemente aflora de cuando en cuando al centro de la conciencia. Así ocurre en el amor, la amistad, la alegría por la desgracia de otros, la envidia, la simpatía, el desprecio, etc.

Aquí, sin embargo, tenemos que hacer otra precisión todavía. El papel de figura, cuando se trata de la implicación en las relaciones humanas, no significa de ningún modo que tenga que permanecer en el foco de la conciencia de manera continuada, en todo momento de su presencia. El amor puede no estar siempre en el foco de la conciencia, y lo mismo la alegría por la desgracia de otros. Esos sentimientos se hacen trasfondo no sólo desde el punto de vista de la totalidad de acciones —cosa obvia, pues nadie pretenderá que el amor sea un sentimiento figura cuando el hombre enamorado está trazando un dibujo en

(4) «Primer término y trasfondo es un fenómeno básico en todas las actividades del organismo.» Kurt Goldstein, *Ausgewählte Schriften* (Escritos escogidos), La Haya, Nijhoff, 1971, p. 142.

la oficina o agachado en las trincheras— sino que también puede hacerse trasfondo si nos vemos confrontados con el objeto de nuestra implicación (ya sea que estudiemos junto a esa persona, ya que estemos discutiendo un programa en común). Simplemente quiero decir con esto que en las relaciones interpersonales sólo pueden ser consideradas implicación en el otro ser humano (en sentido positivo o negativo) aquellas disposiciones emotivas que de cuando en cuando aparecen inevitablemente en el fondo de la conciencia, es decir, se convierten en sentimientos figura.

Además, la implicación se hace figura en todos los casos en que la acción, el pensamiento, la relación con alguien o algo encuentran cerrado el paso. El hambre no se sitúa en el foco de la conciencia si podemos ir en cualquier momento a la cocina a cortarnos una rebanada de pan, pero aparece en el centro de la conciencia si no hay nada que comer, o si queremos entrar en el piso pero la llave que hasta ahora funcionó perfectamente no da vuelta a la cerradura, si «no nos sale» la solución del problema o si llueve sin cesar durante las vacaciones. O, por referirnos a hechos más relevantes, si nuestro amigo se burla de nosotros o la persona amada muere. El carácter existencial único de la muerte de la persona amada —a diferencia de todos los demás casos— consiste en que ya no es posible dar un «rodeo» y relegar el sentimiento al «trasfondo». Si no hay manera de superar el obstáculo, tampoco puede haber una tarea; sólo se puede relegar el sentimiento al trasfondo recurriendo a objetos heterogéneos.

En el caso de la solución de problemas la implicación permanece normalmente en el trasfondo de la conciencia, ocupando el primer plano el objeto de la implicación. Y desde nuestro punto de vista no importa que el problema se resuelva por vía cognoscitiva o manipulativa (busco una calle en el mapa, parto leña, analizo gramaticalmente una frase). Sin embargo, esto sólo se aplica al proceso de resolver problemas, pero no necesariamente a los inevitables estadios de la captación y percepción del problema. Platón sabía ya que el punto de partida para reconocer algo nuevo es el admirarse, *thaumadzein*. Esa admiración, el «¿qué es eso?» el «¿cómo es posible?» es el sentimiento que da impulso para resolver el problema. Y el sentimiento puede también jugar el papel de figura una vez que he hallado la solución. Así ocurre tanto en el caso de la llamada intuición —siento que la solución radica en eso, pero hay que demostrarlo, o com-

probarlo (es el sentimiento que Köhler llama la «experiencia ajá»)— como en el caso de hallar la solución completa (el ejemplo histórico o legendario de esto es el «eureka» de Arquímedes).

Cuanto mayor sea el grado de concentración requerido en el proceso de solución de un problema, tanto más se retira hacia el trasfondo la implicación referente al problema, y no sólo esa implicación, sino también otros sentimientos muy heterogéneos (e igualmente, todo tipo de pensamientos heterogéneos). Es lo que Georg Lukács llamó «homogeneización». He dado con mil relatos que atestiguan que los pilotos que conducían bombarderos durante la Segunda Guerra Mundial ni siquiera se apercibieron de la gravedad de sus heridas durante el fragor de la batalla: sólo empezaron a sentir el dolor cuando volvían ya a la base tras haber cumplido su misión.

En general, durante la percepción la implicación permanece en el trasfondo. Aquí de nuevo hay que hacer algunas precisiones. Si el estímulo es lo bastante intenso, entonces el sentimiento aparece inmediatamente en el foco de la conciencia (un ruido muy fuerte, una luz intensa que aparece de repente... esos estímulos generalmente provocan una reacción de miedo). También ocurre eso en el caso de estímulos no particularmente fuertes, si la percepción tiene algún significado para nosotros, para nuestra persona o personalidad. Por ejemplo, si volvemos a casa y notamos que alguien ha cambiado los muebles de lugar, en ese caso nuestra conciencia focaliza inmediatamente un sentimiento de que «esto no está en orden», «aquí ocurre algo». Nos vemos implicados negativamente en lo que hemos percibido.

Y sin embargo, la implicación se da, con mayor o menor intensidad, en toda percepción, aunque sea en el trasfondo. Hay una gran intensidad si percibimos algo que nos resulta nuevo. Como escribe Merleau-Ponty: «Los estímulos físicos... juegan el papel de ocasiones más que de causas; su acción depende de su significado vital más que de las propiedades materiales de los estímulos.»[5] Por supuesto, Merleau-Ponty no pretendía con este aserto negar la presencia de estímulos físicos, ni su carácter indispensable desde el punto de vista de la percepción. Sólo quería decir que no son suficientes en sí mismos para la percepción; que también tiene que estar siempre presente en el estímulo la implicación (de nuevo debemos añadir

(5) M. Merleau-Ponty, *The Structure of Behavior,* Boston, Beacon Press, 1963, p. 161.

que en mayor o menor medida). Por supuesto, la selección de lo que es importante para nosotros es parcialmente innata: se basa en parte en «modelos» biológicos.

Finalmente, en los actos deliberados la implicación generalmente pasa al trasfondo, sobre todo en los procesos de selección de los medios. Ya me he referido a ese tipo de relegación al hablar del problema del «rodeo». Si algo «no funciona», entonces la implicación se sitúa en el foco de la conciencia. El proceso puede incluso interrumpirse en ese punto, o puede continuar: buscamos la forma de dar un rodeo. ¿Cómo podemos a pesar de todo resolver el problema? ¿Cómo podemos a pesar de todo alcanzar el objetivo? Elegimos nuevos medios, cosa sólo posible si el sentimiento es relegado de nuevo al trasfondo. Pero este caso es sólo uno de los subcasos de los problemas. Relegar la implicación al trasfondo (o posiblemente: relegarla conscientemente al trasfondo) es una característica de todo proceso de selección de medios. Piénsese en el avaro, que está profundamente implicado en conseguir dinero. Para conseguir el objeto de su vida, la acumulación de moneda, tiene que reflexionar: ¿qué inversión sería más adecuada? ¿La que le produzca rápidamente unos beneficios menores? ¿O la que le dé beneficios más tardíos, pero más cuantiosos? ¿No es excesivo el riesgo que acompaña a esa inversión? etc. Como trasfondo, la codicia está presente en todo momento, pues de otro modo nuestro avaro no andaría meditando medios para este fin. Pero ha de suspenderla (ha de relegarla al trasfondo de su conciencia) precisamente para mejor conseguir su objetivo.

Cuando hablamos de la implicación como figura o como trasfondo, por supuesto, nos estamos refiriendo sólo a dos tendencias. En la mayor parte de los casos, especialmente en las relaciones humanas, sería preferible hablar de una implicación «más bien figura» o «más bien trasfondo».

Y sin embargo, en los procesos, casos, etc., en los que la implicación juega el papel de trasfondo, su presencia constante es una predisposición indispensable de la propia figura. En general, no hay solución normal de problemas, selección de medios, percepción ni pensamiento sin una implicación en el trasfondo. «Las emociones pueden estar en el trasfondo, pero pertenecen a una conducta, en general la condición en trasfondo pertenece a la formación normal de la "figura".» [6]

(6) Goldstein, *op. cit.*, p. 429.

Todo lo dicho hasta ahora deja claro que considero inaceptable el intento behaviorista de descripción de la esencia y de la función del sentimiento. A continuación voy a enfrentar mi propia concepción a dos tesis behavioristas ampliamente aceptadas. Esas tesis son: *a*) Sólo se puede considerar como sentimiento lo que se manifiesta directamente en acción (o conducta); en otras palabras, el único criterio indicativo de la presencia de sentimiento sería el comportamiento que expresa ese sentimiento. *b*) En el caso de una «respuesta» adecuada se descarta totalmente la existencia de sentimientos.

a) Es parte de la esencia humana que «de ningún modo sea evidente de por sí que nuestros impulsos se transformen en acción».[7] El hombre es capaz de guardar «para sí» sus sentimientos, respondiendo a ciertos estímulos con acontecimientos interiores sin dejar que esos sentimientos se manifiesten en acción. Esto es particularmente cierto en lo que respecta a las relaciones interpersonales, sobre todo cuando hay un conflicto entre los sentimientos y las normas aceptadas por la persona concreta. Ya Aristóteles sabía que el hombre valiente no se caracteriza por *no* tener miedo: se comporta *como si* no tuviese miedo. La consecuencia del intento de los behavioristas de identificar sentimiento con conducta sería que el que tiene miedo tiene que echar a correr huyendo, mientras que el que no lo hace, no tiene miedo. Por supuesto, si planteamos la pregunta ¿qué prueba hay de que existan sentimientos que no se manifiesten en conducta? podemos responder que en caso de ciertos sentimientos (por ejemplo, los afectos) sí tenemos pruebas. Por ejemplo, se ha demostrado que tanto en los pilotos valientes como en los cobardes se produce el cambio endocrinológico característico del miedo. Naturalmente, nos faltan pruebas de este tipo en el caso de la mayor parte de los sentimientos, y entonces no podemos remitirnos a otras fuentes que a la mera introspección. Dado que en el caso del miedo, como ha mostrado el ejemplo, observamos que la introspección demuestra ser una fuente fiable en cuanto a la presencia o no de sentimiento, ¿por qué dudar de que la misma fuente pueda ser adecuada también en el caso de conciencia de un orden más elevado de sentimientos? Es cierto que cuanto más cognoscitivo, situacional y,

(7) Arnold Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (Estudios de antropología y sociología), 1964, p. 52.

al mismo tiempo, idiosincrático sea un sentimiento, tanto menos incondicionalmente fiable será la introspección como fuente, y más podemos equivocarnos al evaluar la naturaleza de nuestros sentimientos. Pero eso no significa, sin embargo, que para detectar la presencia o ausencia de emociones la única fuente de conocimiento sea la conducta, fundamentalmente porque cuanto más elevado sea el sentimiento, tanto más nos vemos inclinados a guardarlo «para nuestros adentros». Por tanto sólo se puede adquirir un conocimiento aproximado, nunca total, de esos sentimientos mediante la introspección y la conducta tomadas conjuntamente en el caso de nuestros propios sentimientos; mientras que para conocer los sentimientos de otros, hay que remitirse a la conducta junto con lo que ellos relaten sobre sus sentimientos.

«Guardar los sentimientos para sí» puede significar también demorar extremadamente la conducta que se deriva del sentimiento. En el drama *Nora*, de Ibsen, no sólo los espectadores, sino incluso la protagonista sólo caen en la cuenta de que Rank está enamorado de ella cuando éste pronuncia las palabras «gracias por la luz». Puedo sentirme ofendido sin que ese sentimiento se exprese en mi conducta, si mi implicación entra en conflicto con otra implicación: «Me da vergüenza sentirme ofendido.» Tengo que aceptar como auténtica la siguiente declaración, pronunciada después de los hechos : «Me sentía ofendido, pero no lo mostré, porque me avergonzaba de sentirme ofendido.»

Añádase que puedo estar implicado en el pasado, y de tal forma que esa implicación no resulte en nada que afecte mi conducta o mis acciones en el presente o en el futuro. Por ejemplo, me encuentro implicado en el pasado cuando evoco nostálgicamente la imagen de mi querido y malogrado padre. Por supuesto, también ese sentimiento puede dar lugar a una conducta o acción (por ejemplo, podría visitar con frecuencia su tumba), pero de ningún modo podemos tomar como criterio de la presencia de sentimiento esa consecuencia en la conducta.

Y si vamos más allá del círculo, nada negligible, de las relaciones interpersonales, la identificación de conducta con sentimiento no resulta convincente ni siquiera en relación al proceso de solventar un problema. Puedo aceptar como auténtica la declaración de alguien según la cual cierto problema le excita e interesa, aunque no proceda a resolverlo. Por supuesto, se puede argumentar que en tal caso el problema no le interesa ni excita

«realmente»; sin embargo, esto ya no es una afirmación de orden psicológico, sino más bien un juicio. Si la parte interesada dice: «el problema me atrajo mucho, pero no tengo tiempo para dedicarme a resolverlo», entonces se puede entender justificadamente que esa afirmación significa que relegó al trasfondo un sentimiento real.

b) El aserto de que si hay una reacción adecuada no se da sentimiento es sin lugar a dudas erróneo como afirmación general. Ni siquiera sería cierto en el caso ya citado de que no hallemos obstáculos en la solución de un problema. Aun entonces, el sentimiento está presente en el trasfondo de la conciencia.

Es falso también que la reacción adecuada no sea parte orgánica del proceso, sino un «producto final». ¿Quién no ha experimentado un placer de triunfo y satisfacción al responder correctamente a una pregunta inesperada? O cuando devolvemos beso por beso, ¿hay que considerar que es una respuesta adecuada? ¿hay que considerarla privada de sentimiento? Ocurre así no sólo con los sentimientos complejos característicos de las relaciones interpersonales y relacionados con los procesos cognoscitivos, sino también en el caso de los impulsos y afectos más elementales. Si la persona que necesita aire abre la ventana inmediatamente —y adecuadamente— ¿significa eso que no sienta nada? Si el hombre que cae por la borda de su barca a un mar embravecido nada —adecuadamente— hasta la orilla, ¿significa eso que no tenga miedo? ¿O es que no siente alivio después? (En tales casos incluso es posible que el miedo sólo se apodere de la persona después de haberse librado del peligro, «post festum»: y entonces es cuando empieza a temblar, a sudar, etc.) No quiero negar con esto que hay casos en que se produce un sentimiento intensivo (sobre todo afectos) al no hallar una reacción adecuada, como ocurre con la rabia impotente o el miedo cegador. Sin embargo, tales casos son más la excepción que la regla.

Los dos puntos de vista que he criticado tienen en común que niegan el proceso de subjetivización (es decir, negarlo como significativo y perteneciente a nuestra esencia humana). La subjetivización no es sino la formación del mundo propio del Ego en el proceso orgánicamente conectado de adquirir el objeto y realizar nuestro propio yo. Si el sentimiento sólo se manifestase en conducta no podría haber subjetivización, el Ego no podría

tener su mundo propio. Si el sentimiento aparece sólo en el caso de respuestas inadecuadas, entonces resultaría disfuncional la construcción del mundo propio del sujeto desde el punto de vista de la acción y, en general, desde el punto de vista de la vida humana. Yo soy consciente de que la definición del sentimiento como implicación sólo puede resultar válida si demuestro que la objetivización y la subjetivización son en el desarrollo del hombre y del individuo dos direcciones inseparables, interdependientes y tangenciales. Es precisamente lo que pretendo demostrar con lo que sigue.

Pero por el momento, y en relación con esta cuestión, permítasenos volver a la teoría de la figura y el trasfondo. He advertido que si en el proceso de «ser implicado en algo» el acento está en la implicación, entonces el sentimiento está en el centro de la conciencia; si el acento va puesto en el «algo» en que estamos implicados, entonces el sentimiento viene a ser un fenómeno de trasfondo que, sin embargo, sigue siendo indispensable en la estructura «normal» de la figura. Con todo, desde el punto de vista del Ego se puede preguntar si es realizable la identificación de sujeto y objeto. ¿Puede haber en la conciencia humana «acontecimientos» en los que figura y trasfondo vengan a ser una sola cosa, es decir, en que deje de haber trasfondo?

Creo que se dan ese tipo de acontecimientos, por ejemplo al rendir totalmente al objeto de nuestra implicación, cuando subjetivizamos inmediatamente el objeto y llegamos a estar absorbidos por él con toda nuestra personalidad. En tales instancias la implicación es a la vez profunda e intensiva. Era lo que Platón tenía en mente cuando escribió sobre la felicidad como contemplación directa de las ideas en los grandes momentos de amor, y en la contemplación de la belleza. Refiriéndonos a los pensadores contemporáneos, es lo que Lukacs llamó la catarsis y Maslow la «experiencia cumbre». En realidad, ese es el carácter de todo «gran momento» en que dos amantes se unen rindiendo temporalmente la existencia separada del Yo y del Tú —una rendición que, sin embargo, no puede prolongarse mucho—. Así es la inspiración en el acto de creatividad, la catarsis en la experiencia evocativa, y así es el éxtasis religioso. Maslow tiene razón: la vida que no incluye tales «experiencias cumbre», la vida en que la implicación nunca ha llegado a identificarse con su objeto, no puede ser completa. Pero tiene igualmente razón cuando escribe que no es posible permanecer mu-

cho tiempo en el estado de «experiencia cumbre». En general, no son los momentos de «experiencia cumbre» los característicos del curso de la vida. Sentir significa estar implicado en algo y, en general, así es precisamente como sentimos. El sentimiento es figura o trasfondo o, para ser más precisos, tiende a ser lo uno o lo otro.

B. El ser humano como un todo

Mi afirmación inicial de que sentir es estar implicado en algo puede parecer una tautología en tanto no responda a la pregunta de qué significa estar implicado. A continuación trato de mostrar que aquella afirmación inicial no era una tautología.

Los seres humanos, como tales, se caracterizan por una antinomia básica. Nacemos con un organismo en el que el código genético ha inscrito sólo las condiciones para la «existencia de la especie humana». En adelante voy a referirme a esto como «esencia muda de la especie» (stumme Gattungsmässigkeit). Al mismo tiempo, ese organismo es un sistema independiente —un sistema idiosincrático en cada caso— que se vuelve hacia el mundo como tal y que puede «integrar» o «incorporar» todo sólo partiendo de sí mismo, nunca trascendiendo al yo. Y sin embargo todo lo que hace al hombre hombre *de facto*, es decir, todos los elementos de información que constituyen la existencia de nuestra especie, son todavía externos al organismo en el momento de nuestro nacimiento: pueden ser hallados en las relaciones interpersonales a las que nos vemos abocados. Esa esencia de la especie que en el momento de nuestro nacimiento sigue siendo completamente externa a nosotros mismos (como las relaciones interpersonales en general, el lenguaje, el pensamiento, los objetos y su uso, las modalidades de acción, las objetivaciones), a eso en adelante lo llamaré «carácter propio de la serie» (eigentliche Gattungsmässigkeit).[8]

El ser animal no tiene tal antinomia. El espécimen animal recibe ya preparada en el código biológico, al nacer, toda la

(8) En mi libro *La vida cotidiana* he diferenciado dentro del concepto de «carácter propio de la especie» de un lado «las objetivaciones en sí de la especie» (an-sich-seiende gattngsmässige Objektivationen) y de otro las «objetivaciones para sí de la especie» (für-sich-sciende Gattungsmässige Objektivationen). Ahora no necesito hacer referencia a tal diferenciación.

información correspondiente a su especie. Puede ampliarla y aplicarla mediante el aprendizaje, pero básicamente es guiado por instintos de que ha sido dotado biológicamente. Un caballo criado en un ambiente humano seguirá siendo un caballo (un miembro de su especie). Un humano adulto criado entre caballos (hipótesis absurda en sí misma) no sería un ser humano, no sería un miembro de su especie.

Recibimos nuestra «esencia muda de la especie» con todo el organismo como entidad orgánica. He elegido el cerebro para tratar de iluminar a continuación la mencionada antinomia, porque es el centro dirigente del organismo, y no porque considere el cerebro como única sede de la «esencia muda de la especie». Si mediante un experimento mental trasladamos un cerebro humano al cuerpo de un elefante, el experimento sólo puede concluir en que el elefante no se transformará por ello en un humano.

Consideremos, buscando una analogía, que el cerebro sea una máquina, sin perder de vista en ningún momento que no se trata más que de una analogía razonable. El hombre nace con una máquina (el cerebro) programada para operaciones ideativas (simbólicas) y para proyecciones...[9] con capacidad de almacenar en memoria y de desarrollar operaciones simultáneas. Esa «máquina» puede realizar muchas cosas, desde las operaciones más primitivas hasta las más complejas «con que se le alimente». (No sabemos de antemano cuántas son, y probablemente no lo sepamos nunca totalmente.) Sin embargo, esas tareas no le han sido suministradas al cerebro en el momento de nuestro nacimiento. Le son suministradas por el mundo, por el ser-en-el-mundo, por la subsistencia y orientación en él, por el sistema existente de símbolos —como el lenguaje, las formas de manipulación, las objetivaciones en general—, dicho de otro modo por el carácter propio de la especie.

El hombre nace sin mente.[10] No puede haber en él más conciencia que la conciencia socialmente condicionada. No hay un lenguaje privado, ni un sistema privado de conceptos, no existe un sistema privado de manipulación.

La concepción según la cual ni siquiera la «máquina» (ce-

(9) A este respecto me baso en la teoría de Noam Chomsky.

(10) Delgado escribe: «Los seres humanos nacen sin mente» y «la base de la mente es cultural, no individual», José M. R. Delgado, *Physical Control of the Mind*, Nueva York, Harper and Row, 1969, pp. 27, 33.

rebro) que representa la «esencia muda de la especie» está totalmente completa en el momento del nacimiento y que, además, el propio cerebro se completará durante su interacción con el mundo al apropiarse el «carácter propio de la especie», es una concepción más o menos aceptada en la neuropsicología. Delgado demuestra con agudeza que ese proceso no puede ser circunscrito por el concepto de «maduración». La constitución del cerebro del niño sietemesino cuando alcanza la edad de dos meses corresponde más o menos a la constitución del cerebro de un niño de dos meses nacido tras una gestación normal de nueve meses. (Si el hecho se pudiese explicar como «maduración», entonces la constitución del cerebro del niño prematuro correspondería, a los dos meses, a la del recién nacido tras una gestación de nueve meses.) Incluso Steven Rose, que es muy parco en explicaciones ideológicas, observa: tras el nacimiento, «las neuronas se agrandan considerablemente, aumentando su citoplasma y su contenido ribosómico —signo de síntesis activa de proteínas».[11]

Formulemos, pues, la antinomia.

a) Nuestro organismo es «esencia muda de la especie». Al mismo tiempo es un sistema individual, un todo orgánico único. Podemos volvernos hacia el mundo sólo si partimos del yo, sólo con el «equipamiento» del organismo, y nunca trascendiéndolo.

b) El carácter propio de nuestra especie es externo a nosotros en el momento de nuestro nacimiento. La conciencia siempre es condicionada socialmente, y sólo puede ser apropiada como tal.

Toda nuestra existencia humana es la solución de esta antinomia, tender un puente sobre este hiato (para utilizar las palabras de Gehlen). Al mismo tiempo, tal contradicción nunca puede ser resuelta por completo. Somos seres finitos, finitos en el espacio y, lo que es más importante, en el tiempo. Somos también finitos en nuestra capacidad de almacenar información. Ese proceso de solución es lo que constituye el Ego.[12]

(11) S. Rose, *The Conscious Brain*, Londres, Cox and Wyman Ltd., 1973, p. 153.

(12) Por supuesto, también a este respecto hay limitaciones biológicas. En relación a aquellos de entre nosotros en los que este proceso se detiene al llegar a edad avanzada por cualquier razón, hablamos justamente de destrucción del Ego. La situación es similar si el proceso se interrumpe por avería del cerebro.

El ser humano empieza a apropiarse las tareas del mundo partiendo de su propio organismo en el momento del nacimiento. Es el mundo el que proporciona las tareas que han de ser apropiadas. Todo lo que me apropio («integro» dentro del yo) se convierte en el Ego, y en el futuro será cada vez más la proyección del Ego la que abra camino a la ulterior apropiación del mundo. Así se desarrolla la relación de sujeto a objeto que caracteriza al ser humano, y sólo al ser humano. Como dice Marx, a diferencia del animal, el hombre se relaciona con el mundo. Esa relación incluye el proceso de apropiación, así como la objetivación, y la expresión de sí mismo. Mejor dicho, apropiación, objetivación y expresión del yo son diversos aspectos del mismo proceso.

Apropiación, objetivación y expresión del yo son por igual actuar, pensar y sentir. Como escribió Goldstein: «Der physische Mensch setzt sich nicht zusammen aus seinem Denken, Sprechen. Wollen, Fühlen... sondern er ist ein denkender, sprechender, fühlender, optische, etc. Erlebnisse habender Mensch.» [13] Dewey expresaba la misma idea en relación al pensamiento y el sentimiento: «La distinción entre la fría intelectualidad y la cálida emotividad es simplemente una distinción funcional dentro de esa acción total única.» [14]

Por mi parte, no sólo acepto, sino que subrayo que acción, pensamiento y sentimiento caracterizan todas las manifestaciones de la vida humana, que sólo pueden ser separados funcionalmente; con todo, voy a poner mayor peso en ese aspecto funcional. Pues no basta con señalar que no existe pensamiento sin sentimiento, ni sentimiento sin conceptualización ni acción sin ambos, sino que también tengo que tomar en cuenta seriamente sus diferencias funcionales si quiero plantear la pregunta: ¿qué significa sentir? Si no abordamos seriamente esa diferencia funcional, entonces la pregunta «¿qué significa sentir?» sería sinónima con la pregunta: ¿qué significa pensar, qué significa actuar? O mejor dicho, todas esas preguntas se fundirían en una sola: ¿qué significa «relacionarse»? ¿cuál es el significado de la relación sujeto-objeto? Y no es esto lo que yo me he pre-

(13) «El hombre físico no es una combinación de pensamiento, habla, voluntad y sentimiento... por el contrario, es un hombre que piensa, habla, siente, tiene experiencias ópticas, etc.» (*op. cit.*, p. 163).
(14) Citado en Magda Arnold, *Emotion and Personality*, Nueva York, Columbia University Press, 1960, vol. I, p. 121.

guntado, sino qué significa sentir. He preguntado sobre la función específica de sentir. He preguntado por lo que diferencia al sentimiento de otras capacidades humanas dentro de un sistema humano integrado de relaciones.

Sólo en el caso del niño recién nacido podemos hablar de relaciones indiferenciadas. La diferenciación entre actuar, pensar y sentir se da con el desarrollo del Ego (especialmente tras la adquisición del lenguaje). La persona que no puede diferenciar qué hace, qué piensa, qué siente, qué percibe, es un imbécil. Sin tal diferenciación carecerían de sentido incluso afirmaciones primitivas como: «afuera llueve, y la lluvia se ha llevado mi gusto por la vida», o «le di un bofetón, pero permanecía tranquilo por dentro», o «al valorar mis posibilidades, me entristezco aún más». Al mismo tiempo, y esa es la otra cara del proceso, simultáneamente con la diferenciación tiene lugar la reintegración. Para mencionar sólo lo más importante desde nuestro punto de vista diremos que los sentimientos no pueden diferenciarse sin conceptualización (conocimiento). Por lo tanto, el desarrollo del Ego avanza con la diferenciación, y con la continua reintegración de las funciones.

Hagamos abstracción por el momento del proceso de reintegración, y concentrémonos en cuál es la función de estar implicado al percibir, pensar y actuar. ¿Qué significa estar implicado?

El Ego selecciona entre las tareas proporcionadas por el mundo. El proceso de selección se orienta a sostener la homeóstasis del organismo. Esa homeóstasis no es meramente biológica (en la medida en que lo fuese no podría haber realmente un Ego en el sentido propio de la palabra) sino social: no podemos sustentarnos y reproducirnos sino en el seno de un entorno social determinado. La homeóstasis es la preservación y extensión del sistema Ego, y esa extensión siempre se realiza asegurando la continuidad del Ego. El Ego selecciona lo que le asegura la preservación (como organismo social) y extensión. No sólo selecciona esos factores sino que los selecciona de manera apropiada para la tarea. El Ego incapaz de realizar tal selección sería igualmente incapaz de vivir.

Todo eso de ningún modo significa que la función reguladora del Ego sea sinónimo del propio proceso de selección. De un lado, la selección no es más que un elemento, aunque siempre presente, de la función reguladora. La relación del Ego al mundo es intencional: el Ego no sólo selecciona sino que crea activa-

mente su propio mundo. Cuando actúo, percibo, pienso, no me limito a «seleccionar» lo que es decisivo y fundamental para mí, lo que amenaza la preservación, extensión y continuidad de mi Ego; sino que también me realizo, hago coherente mi propio mundo y pongo mi propio sello en todo lo que hago, percibo o pienso. Y viceversa: no toda selección es apéndice directo de la función reguladora del Ego. Los «puntos de vista» de una selección con frecuencia son proporcionados sobre todo por la propia objetivación, como en el caso de la selección cognoscitiva. Sin embargo, incluso en tal caso está presente el sentimiento como trasfondo.

La conciencia es siempre conciencia social general. Sabemos que no existe lenguaje privado, ni conceptos privados, ni objetivaciones privadas; pero qué expreso, y qué me inhibo de expresar, qué es objeto de mi reflexión y en qué no reflexiono, de entre las tareas que me son asignadas por el mundo... eso es la proyección del Ego, lo que Husserl llamaba «intencionalidad».

La implicación no es sino la función reguladora del organismo social (el sujeto, el Ego) en su relación con el mundo. Eso es lo que «guía» la preservación de la coherencia y continuidad del mundo subjetivo, la extensión del organismo social.

El sentimiento humano (y su generalidad) es por tanto consecuencia del hiato. Sin embargo, esa consecuencia no significa que tender el puente sobre el hiato sea función exclusiva del sentimiento. ¡De ningún modo! Pues en la apropiación de la «esencia propia de la especie» son los elementos y procesos de acción y pensamiento los que funcionalmente tienen una importancia primordial. Aprender a usar herramientas, adquirir el lenguaje, conocer y practicar las costumbres... son las tareas primarias. Y sin embargo, esas habilidades puedo adquirirlas solamente partiendo de mi Ego, sólo puedo seleccionarlas partiendo de mi Ego. Puedo valorarlas solamente desde el punto de vista de mi Ego. Nuestro organismo social sólo puede darse, y sólo ser mantenido en su propia continuidad por nuestro Ego gracias no sólo a la aceptación por medio del pensamiento y la acción del mundo de la esencia propia de la especie sino también a la «evaluación» constante del significado de los objetos para el sujeto. Aclarémoslo con un simple ejemplo. Para que el niño aprenda a hablar es necesario: *a*) que exista el habla como parte de su entorno y que esté presente la objetivación («esencia propia de la especie»); *b*) que haya nacido con la predisposición del «carácter mudo de la especie» (en primer lugar, con un

cerebro programado para idear); *c)* que sienta la necesidad de hablar, que venga a estar implicado en el hablar. Esto último se evidencia en la selección primaria del lenguaje de los adultos que el niño realiza. Todo padre avisado sabe que el niño selecciona lo que es más importante desde el punto de vista de su propio Ego (salvo que se le enseñe a repetir palabras como un loro).

Por tanto «estar implicado» significa regular la apropiación del mundo desde el «punto de vista» de la preservación y extensión del Ego, partiendo del organismo social. Con la implicación, el sujeto evalúa para sí mismo la «esencia propia de la especie».

¿Qué base neurofisiológica tiene esa implicación? ¿Hay en el cerebro algún circuito especial evaluatorio al que debamos la experiencia del sentimiento (como pretende Magda Arnold), o es todo el organismo humano, y dentro de él en primer lugar el «todo cerebro-acción», lo que determina esa experiencia sentimental (punto de vista de Goldstein y Lashley)? No tomaré posición en esa disputa, ni necesito tomarla.

Hasta ahora hablé de la implicación meramente como función reguladora del organismo social, desde el punto de vista de la relación del objeto al sujeto. Sin embargo, como señaló Marx, el hombre se hace también a sí mismo objeto de su conciencia. En otras palabras, el objeto del Ego no está sólo fuera del Ego, sino que el propio sujeto puede convertirse y se convierte en objeto del Ego. La conciencia del Ego es uno de sus elementos constitutivos primarios. (Así, no hay lenguaje que no tenga un término para expresar «yo».) Sin conciencia del Ego no puede haber ser humano. Es más, la propia «implicación» es una abstracción. Cada implicación singular es un sentimiento diferenciado, específico. El Ego puede implicarse incluso en estar implicado en algo (positiva o negativamente): recordemos la afirmación «Me avergüenza sentirme ofendido». No sólo pertenece a la continuidad (la preservación, la extensión) del Ego la implicación, sino también la jerarquía de implicaciones heterogéneas. Precisamente forma parte de la función regulativa del Ego el relegar ciertos sentimientos al trasfondo cuando encuentra sentimientos de orden más elevado en la jerarquía. Entonces la intencionalidad se orienta hacia uno mismo, nos convertimos en nuestro propio objeto. Sin embargo, el sujeto nunca puede convertirse en objeto para el Ego de la misma forma que el mundo externo al organismo social. Si Ricardo III se apostrofa

a sí mismo «¡Ay! Me amo a mí mismo... Mas no, ¡maldición! Más bien me odio», y Cátulo le dice a su amada «odi et amo», esos conceptos que expresan sentimientos en términos similares tienen significados distintos y, por supuesto, funciones distintas. Las palabras de Ricardo significan: no puedo identificarme conmigo mismo, no puedo «estar en paz» conmigo mismo, porque lo que hice era odioso... en otras palabras, confronta una implicación en un valor válido (un sentimiento moral) con su propia personalidad evaluada moralmente de manera negativa. Por tanto, hay ahí implicaciones heterogéneas y jerárquicas. En cambio, el «odi et amo» de Cátulo no formula sentimientos de diversos niveles jerárquicos sino que dice más bien: te amo porque me amas, porque me haces feliz; te odio porque no me amas, porque me causas dolor. ¿Podría alguien decirse a sí mismo: me odio porque no me gusto? Aplicada a uno mismo se convierte en totalmente sin sentido la observación, razonable respecto de otro: te odio porque no me amas. Cuando el individuo hace de sí mismo el sujeto de su conciencia (desde el punto de vista de nuestra problemática, cuando está implicado en sus otras implicaciones), entonces esto ha de suceder con la regulación, la guía del Ego. En caso contrario estamos ante serias perturbaciones psicóticas.

Actuar, pensar, sentir y percibir son, por tanto, un proceso unificado. Durante el desarrollo del Ego, acción, sentimiento, percepción y pensamiento se diferencian funcionalmente y, en un proceso paralelo, se reintegran mutuamente en seguida. Como no hay sentimientos humanos sin conceptualización o, por lo menos, sin relación a la conceptualización, de igual modo tampoco puede haber pensamiento (dejando entre paréntesis el pensamiento simplemente repetitivo) sin sentimiento. Como decía Wittgenstein: «Las emociones se expresan en pensamientos... Un pensamiento me suscita emociones.» [15]

Si admitimos todo esto, entonces ¿cómo explicar la rígida separación entre sentimiento y pensamiento en la conciencia cotidiana y, como hemos visto, también en la ciencia? Empezaré por señalar que ese contraste rígido se mueve siempre en el nivel de la generalización abstracta. Por ejemplo, si obligase a alguien a decirme si clasificaría *desengaño* en la esfera cognoscitiva o en la emotiva, sin duda vacilaría y sería incapaz de darme una respuesta clara. Parecido ocurre en el caso de la clasi-

(15) Wittgenstein, *Zettel, op. cit.*, p. 88 f.

ficación científica. Así, cuando Maslow, que afirma la unidad del hombre al nivel de generalidad, emprende sin embargo una «clasificación» concreta, el resultado sólo puede ser un absurdo que se transparenta fácilmente. Por ejemplo, incluye en la lista de la clase cognoscitivo-afectiva «la curiosidad satisfecha, el sentimiento de aprender y saber cada vez más», mientras que en la lista de la clase cognoscitiva hallamos «la experiencia mística con iluminación y visión interior».[16]

El contraste rígido entre sentimiento y pensamiento en la conciencia cotidiana y en ciertas teorías científicas deriva de raíces diversas:

1) Del hecho de que el sentimiento en trasfondo no es visto como tal sentimiento, sino abstraído del sentir.

2) Del hecho de que sólo unos pocos de la infinita multitud de tipos concretos de sentimiento son considerados como tales: en primer lugar los que en el próximo capítulo llamaré *afectos* (temor, ira, rabia, etc.).

La relación entre los afectos y el pensamiento es realmente distinta de la relación entre el pensamiento y los sentimientos en general. Es cierto que cuando los sentimientos-afectos se sitúan en el centro de la conciencia, cuando juegan el papel de figura (pero sólo en ese caso) bloquean el pensamiento (aunque no necesariamente la acción). Es cierto, sin duda, que en un arrebato de rabia, o cuando uno es presa de un miedo cerval, somos incapaces de pensar razonablemente. Pero, ¿cómo podemos suprimir o controlar ese afecto (si y cuando podemos suprimirlo)? ¿Pensando? Aunque esto no se puede verificar empíricamente, la experiencia más bien muestra lo contrario, cosa, de otro lado, lógica. Si el afecto bloquea al pensamiento, ¿cómo podemos suponer que ese afecto sea suprimido por el pensamiento? Cuando ese afecto es suprimido (como ocurre con frecuencia) más bien ocurre debido a una implicación; generalmente una implicación que se sitúa en un nivel más elevado en la jerarquía que el afecto en cuestión, en otras palabras, debido a un sentimiento que es mucho más conceptualizado, como suelen ser todos los sentimientos de orden más alto. Es más, la reintegración del conocimiento en el sentimiento es con fre-

(16) Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, Nueva York, Harper and Row, 1970, pp. 96-97.

cuencia intencional (y de ahí la impresión de que fue el pensamiento lo que suprimió el afecto). Spinoza ya había captado ese proceso, y lo formuló de la forma que sigue: «Nada puede suprimir una pasión salvo una pasión contraria y más fuerte.» Un ejemplo perennemente válido de esto lo constituye la historia del Moisés bíblico. La pasión básica de su vida era Dios, un amor intenso por el concepto de un único Dios. (Schönberg lo formula poéticamente: «Ich liebe meinen Gedanken und lebe für ihn.»*) ¿No es eso un sentimiento? Cuando baja las tablas de piedra del Monte Sión y ve el ídolo de oro, llevado por la ira hace añicos las tablas (con lo que el afecto aparece en el «centro de la conciencia»). Sin embargo, más tarde, sube otra vez al monte para conseguir unas nuevas tablas. ¿Se debe a que había estado pensando? No, es que su amor por la ley y por Dios era su pasión dominante, y por ello dominó a la rabia.

3) El contraste entre sentimiento y pensamiento se extiende también al carácter. Así, el hombre que no acepta los sentimientos que dominan en la jerarquía de una sociedad determinada es considerado un «hombre sin sensibilidad» aunque frecuentemente la razón por la que no comparte esos sentimientos preferidos es precisamente que no cree que sean auténticos (como en el caso de numerosos héroes de G. B. Shaw, por ejemplo Mr. Trefusis). El hombre reflexivo, el tipo de persona que se implica más fuertemente en una tarea, en la justicia, en la verdad, no es considerado «hombre de sensibilidad».

Pero todavía debemos preguntarnos: ¿no tiene ningún sentido esa contraposición?

Para empezar, todas las diferenciaciones descritas más arriba carecen de sentido en una aproximación científica, pero tienen sentido en la vida cotidiana, desde el punto de vista de una aproximación estrictamente pragmática.

Además, los valores prescritos por la sociedad y/o seleccionados por nosotros mismos —por tanto, la preservación y extensión de nuestro ser moral— con frecuencia colisionan con nuestros sentimientos particulares. La mayor parte de las veces (pero de ningún modo siempre) ese conflicto se hace consciente como tensión entre lo «verdadero», el «conocimiento», la «verdad», de un lado, y los sentimientos del otro.[17] Tal conflicto se

* «Quiero mi pensamiento y vivo para él.» (N. del T.)
(17) Ver mi obra *Mindennapi élit* (Vida cotidiana) (Edición ale-

da, en primer lugar, en nuestras evaluaciones sobre otros, en las que nos esforzamos por ser «objetivos» y «justos», o al menos pretendemos que lo hacemos así. «Aunque odio a X, tengo que reconocer que en ese caso actuó de manera irreprochable.» O: «Mi padre tenía razón cuando me reprendía.» Por supuesto, aunque ese conflicto puede hacerse consciente como conocimiento contra sentimiento, ello no quiere decir que tal «conocimiento» o «verdad» estén vacíos de implicación (sentimiento). Por el contrario, sólo podemos pugnar por la «imparcialidad» y la «rectitud» si directa o indirectamente estamos implicados en la imparcialidad o la rectitud. Directamente implicados si amamos la justicia, si experimentamos la imparcialidad como un valor personal; indirectamente implicados si sabemos que sólo podemos conseguir el respeto de otros (siempre importante para el Ego) mediante nuestra valoración imparcial y nuestra rectitud.

Además, esa diferenciación es sensible en todos los casos en que el sentimiento precede a su conceptualización, su «inserción» conceptual en el mundo del Ego —en palabras de Ernst Bloch, en el caso de lo «todavía no conocido»—. Así, el mismo objeto del sentimiento puede ser todavía no conocido. «Estoy triste, pero ¿qué me entristece?» El sentimiento mismo puede ser indeterminable conceptualmente. «¿Qué sentimiento opresivo se ha apoderado de mí? ¿Estoy *blasé*? ¿Tengo *Weltschmerz*? No, seguro que no. ¿Estoy simplemente deprimido? No, tampoco.» Y ocurre que entonces leo algo sobre el sentimiento de «alienación». «Eso es. Eso es lo que siento.»

Finalmente, esa diferenciación cobra sentido en el caso de colisión entre nuestros llamados «deseos» y nuestra llamada «voluntad», es decir, en todos los casos en que nuestra voluntad se vuelve hacia el sentimiento mismo, a favor o en contra de él.

¿Qué significa «desear»? ¿Qué significa «querer»? El deseo no es un sentimiento más entre otros, no es un afecto entre otros (aunque con frecuencia se le clasifique como tal: «miedo, ira, deseo, etc.»).

El hombre es un ser con intencionalidad, orientado hacia el futuro, es esencialmente un ser «nostálgico». Lo que llamamos

---

mana: *Das Alltagsleben*, Suhrkamp, 1977, Frankfurt, referente a la particularidad o individualidad de los sentimientos. Más adelante volveré al análisis de la relación entre sentimientos y valores.

nostalgia no es sino implicación en la extensión del Ego en general (en la medida en que la propia preservación del Ego puede verse obstaculizada, hay también implicación en esa preservación, por ejemplo, cuando una persona que se muere de hambre expresa sus deseos en fantasías de manjares y bebidas abundantes). La nostalgia puede ser sin objeto —una implicación en la extensión del Ego sin saber, sin llegar a ser consciente de a qué se extenderá, en relación a qué. El deseo que es conceptualizado de cualquier forma (cosa que Ernst Bloch analizó tan bellamente) conecta con el pensamiento anticipador. Puede ser un mero soñar despierto, fantasía *(Wunschdenken)* o incluso la selección de cierta meta sin que estén todavía a nuestro alcance los medios para lograrla. Una persona puede soñar en sacar el primer premio en la lotería, en que vuelva el amor que la abandonó, en que estalle la revolución, en que cuando sea mayor será piloto, etc. Puede incluso desear algo en el pasado, si evoca alguna extensión de su Ego en el pasado: «¡Cómo me gustaría tener otra vez veinte años, cuando tenía todavía la vida por delante!» O bien: «Vuelvo la mirada a los días en que nos conocimos: ¡cómo nos queríamos el uno al otro!» La expresión «Ya no deseo nada» nunca es totalmente cierta: mientras vivimos, deseamos. Tampoco es nunca completamente cierta la afirmación «Querría morirme». La persona que realmente desea morir y nada más, ya no desea nada, sino que ha rendido su Ego y se suicida. Y sin embargo, incluso ese gesto está lleno de deseos, al menos en la gran mayoría de los casos. El suicidio puede albergar un deseo de venganza, un deseo de ser llorado o, en el caso de una personalidad representativa, de que su suerte sirva de advertencia a otros. Con todo, podríamos decir que los deseos tienen un límite externo negativo: la indiferencia —nunca total— hacia el sostenimiento y extensión de nuestro Ego, es decir, que uno «abandona» la vida, se rinde. El deseo tiene también una frontera positiva: son los grandes momentos de plenitud. En esos casos el deseo o apetencia tiende a cero, en sentido positivo. Sin embargo, la euforia de felicidad casi desprovista de deseo es muy limitada en duración. Si digo: «Soy feliz viviendo así, no deseo nada más», esa afirmación no comporta la noción de estar sin deseo, pues incluso en ese caso, sigo anticipando La fantasía prolonga aquí mi estado actual en dirección al futuro. Deseo la preservación de lo que permite a mi Ego un máximum de extensión. En esa afirmación anterior está incluida de forma latente la que sigue: «Temo que esto no dure.»

Y la propia voluntad es también deseo. El deseo es el «*genus proximum*» y la voluntad la «*differentia specifica*». Kant, aunque consideraba a la voluntad como una facultad independiente del «deseo en general», era muy consciente de esta identidad cuando definía la voluntad como «la facultad de desear de un orden más elevado *(oberes Begehrungsvermögen)*». Hemos visto que la voluntad pertenece al deseo. La cuestión es si lo que hemos llamado «*differentia specifica*» de la voluntad la sitúa realmente en un orden más elevado en relación a todas las demás formas de deseo.

La voluntad no es sino la concentración en orden a alcanzar un objetivo en el que estamos positivamente implicados, incluyendo la selección de los medios necesarios para conseguirlo.

Así la voluntad, ante todo, presupone (contiene) implicación en (deseo de) tal objetivo. Pero es posible desear un objetivo cuya realización no dependa de la persona que apetece o desea. En cambio, la voluntad plantea el objetivo como dependiente de nosotros mismos. De otro modo no podríamos concentrarnos en su realización y seleccionar los medios para ello. Si digo «Quiero que mañana haga buen tiempo», o «Querría que mañana hiciese bueno», se trata de dos afirmaciones prácticamente sinónimas. El «quiero» no tiene en todo caso más significado que el enfatizar lo mucho que deseo eso. Así ocurre en general en los casos en que el «quiero» y el «deseo» pueden intecambiarse uno con otro. Sin embargo, no tiene sentido decir «Desearía coser este botón que se cayó». Sólo es coherente decir «Quiero coser el botón que se cayó». La frase anterior puede tener sentido solamente si estamos realmente hablando de un deseo genérico (por ejemplo, no tengo aguja ni hilo, o apenas puedo ver, por lo tanto carezco de los medios necesarios para coser ese botón). En este caso la relación *genus proximum-differentia specifica* es semejante, semánticamente, a la relación entre «desplazarse» y «andar». Sin duda, andar es moverse. Pero la expresión «mi crío aprendió a andar ayer» no puede ser sustituida por la expresión siguiente: «mi crío aprendió ayer a desplazarse». Esta última expresión exige una información adicional, como en el caso de «Querría coser este botón», por ejemplo el hecho de que el mencionado niño pueda haber quedado paralizado como consecuencia de alguna enfermedad.

En el caso de la voluntad planteamos el objetivo como algo que depende de nosotros, mientras que en el caso de un deseo

genérico no ocurre así, nuestra relación con la realización (o incluso con la no realización) del objetivo querido es distinta de nuestra relación con la realización o no realización, respectivamente, del objetivo deseado. El sentimiento de responsabilidad entra en juego en el caso del objetivo querido en proporción directa a la significación del objetivo; no sólo estamos implicados en el objetivo, sino también en el hecho de que queremos alcanzarlo. En esta medida la voluntad tiene siempre una implicación moral, positiva o negativa. Heine formuló este aspecto con enorme fuerza: «Du, stozes Herz, du hast es ja gewolt — Du wolltest glücklich sein, unendlich glücklich elend. — Jetz bist du elend.» * En lo que respecta a la verdad relativa de Kant, no cabe ninguna duda de que él reconoció la «facultad» moral en el tipo de voluntad que él llamó «facultad de desear de un orden más elevado». Y sin embargo, a esa «facultad de desear de un orden más elevado», Kant le asignó un solo sentimiento: el de respeto, y excluyó todos los demás sentimientos, incluso los sentimientos reflexivos de placer y dolor *(Lust und Unlust)*.

La voluntad es deseo, sentimiento... y por tanto, implicación. Sin embargo, ¿es posible vincular ese sentimiento o implicación a un solo sentimiento concreto, y excluir todos los demás? Y ya que hemos visto que no puede darse un conflicto entre «sentimiento» y «voluntad», ¿existe realmente un conflicto entre la multitud de emociones concretas y la emoción de la voluntad?

La voluntad, como deseo dirigido hacia un fin, es siempre un deseo dirigido hacia algo (un deseo orientado hacia un objetivo indeterminado nunca se haría voluntad). Sin embargo, estamos implicados —con frecuencia implicados muchas veces— en ese algo. Hay emociones concretas, polifónicas, que conectan con el objeto de mi voluntad. En el caso de situaciones más complejas, y prácticamente todas las situaciones importantes son complejas, el propio objetivo no es homogéneo. Por ejemplo: me doy cuenta de que mi amigo cambió de repente su actitud hacia mí, se ha vuelto frío. Quiero a mi amigo, su amistad es importante para mí. «Quiero saber a qué viene todo esto.» ¿Qué significa eso? En primer lugar, quiero saber por qué se ha vuelto frío hacia mí. Al mismo tiempo, e inseparablemente de lo primero, quiero restablecer nuestra anterior amistad (el objetivo no es tampoco homogéneo). Estoy turbado. Tengo ma-

* «Tú, corazón orgulloso, tú lo quisiste... Quisiste ser feliz, infinitamente feliz o infinitamente destrozado... Ahora estás destrozado.» (N. del T.).

los presentimientos: «¿le habré ofendido?» Me siento inseguro, busco seguridad. Adheridos a mi objetivo están, pues el amor, el ansia de seguridad, la implicación en el pasado o en el futuro («Quiero que todo vuelva a ser como antes»), el miedo (de perderle)... todos esos sentimientos, e incluso más, como emociones polifónicas.

«Quiero saber a qué viene todo esto», es decir, me concentro en alcanzar el objetivo. Al tiempo, y para ello, selecciono los medios que me conducen a ese objetivo. Para alcanzar el objetivo (el restablecimiento de la confianza y amistad, mi paz interior, el sentimiento de confianza en mí mismo y en los demás) debo relegar ciertos sentimientos-figura del primer plano al trasfondo de la conciencia. Por ejemplo la irritación, los celos, la sospecha, el desmoronamiento, el sentimiento de inseguridad, el sentimiento de ofensa, etc. Simultáneamente puedo llevar al foco de la conciencia otros sentimientos: el amor, el sentimiento de gratitud hacia mi amigo, etc.

Relegar al trasfondo ciertos sentimientos y hacer figura de otros son procesos que tienen lugar en todos los actos de voluntad, aunque no siempre tengan lugar con la misma intensidad. Tomemos el ejemplo más simple: quiero coser el botón que cayó. Relego al trasfondo: que no me gusta hacer eso, que prefiero hacer otra cosa. Y convierto en figura: que me avergonzaría de mí mismo si mi hijo fuese a la escuela faltándole un botón. Veamos también el caso más sutil: el novelista permite que su protagonista favorito sea humillado «cruelmente» o incluso perezca. Relega al trasfondo entonces el sentimiento de piedad (de compasión de sí mismo, pues se identifica con el héroe), y pone en primer término su implicación con la verdad y perfección de su obra de arte.

Debido a ese momento, puedo con razón decir como Kant que la voluntad es un «deseo de un orden más elevado» (aunque no la «capacidad» de desear *(Begehrungsvermögen)*, ya que no se trata de una «capacidad» separada, sino de un acontecimiento psíquico que nunca puede ser separado de otros acontecimientos). El deseo en general no moviliza nuestra implicación (o implicaciones). Sin embargo, si el deseo es voluntario, sí movilizamos realmente nuestra implicación precisamente desde el punto de vista del objetivo. Por supuesto, el deseo en general y el deseo voluntario no son entidades claramente separables. Y la movilización puede ser más o menos intensa. Por supuesto también, la descripción de la voluntad como un «deseo de orden

más elevado» no significa que los sentimientos que se relacionen con el objeto de nuestra voluntad sean necesariamente de un orden más elevado que los sentimientos inherentes al objeto de nuestro deseo que no tiene un carácter voluntario. Podemos desear con la misma fuerza redimir a la humanidad que destruir a otro ser humano. En relación con esto, podemos especificar lo siguiente: si el objetivo, y los sentimientos vinculados a él, son predominantemente de valor positivo, entonces el valor del deseo voluntario es más positivo que el del deseo en general. Y si el objetivo, y los sentimientos vinculados a él, tienen valor predominantemente negativo, el valor del deseo voluntario es más negativo que el valor del deseo en general. Nada más natural puesto que, como he dicho, el deseo voluntario implica también responsabilidad (deseamos que el que tiene hambre coma bien, o ayudamos a proporcionarle comida, deseamos que la mujer amada sea nuestra de una vez, o la violamos).

Wittgenstein planteó la siguiente proposición teórica en relación a cómo diferenciar entre actos voluntarios e involuntarios: consideremos voluntario el acto que llamaríamos a alguno a realizar e involuntario el que no. Una orden razonable: haz esto o lo otro. Una orden no razonable: haz que tu corazón lata. Así, Wittgenstein considera como voluntario todo aquello en relación con lo que es posible (utilizando nuestra propia definición) que el objetivo venga a ser nuestro propio objetivo, que nos concentremos en ese objetivo y que la selección de medios nos conduzca a él. A partir de ahí Wittgenstein no define realmente la voluntariedad, sino meramente su posibilidad.

Ese enfoque, con la restricción dicha, resulta realmente fructífero. Sin embargo, se hace problemático tan pronto como Wittgenstein aplica la misma diferenciación a la separación de sentimiento y pensamiento. Uno puede llamar a otros a que piensen. «Piensa esto y lo otro a fondo» es un llamamiento normal. Pero «ten tal o cual sentimiento», según Wittgenstein, sería un llamamiento no razonable. En conclusión, y a pesar de que Wittgenstein, tan dado a escribir con aforismos, no saca esta conclusión en este punto y, en otros pasajes incluso intenta conclusiones que contradicen a ésta... el sentimiento no es voluntario y no puede convertirse en objetivo (objeto) de la voluntad.

Esta afirmación, sin embargo, sería errónea no sólo dentro de nuestro entramado conceptual (que la propia voluntad es sentimiento, y entonces ¿qué significa decir que el sentimiento

no puede ser dirigido hacia el sentimiento?), sino también dentro de los propios esquemas conceptuales de Wittgenstein.

Pues es posible hacer llamamientos a sentir. Más todavía, nos pasamos la mayor parte del tiempo precisamente haciendo llamamientos de este tipo.

1. Examinemos primero el mandamiento bíblico: «Honrarás a tu padre y a tu madre.» Ese mandamiento no es realmente un llamamiento en el sentido estricto de la palabra, sino una norma. No se dirige a ti o a mí, sino a todos (al menos a todos los que creen en Dios). Podríamos decir que la norma no manda el sentimiento de respeto, sino una conducta que expresa respeto; sin embargo no es éste el caso (los autores del Antiguo Testamento no estaban familiarizados con el behaviorismo). Que todas las normas sean al propio tiempo conductoras de sentimiento tampoco significa que la norma misma sea la causa del sentimiento, o del cambio de sentimientos, sino más bien que, para la media social, la norma es una indicación del mismo. Todo el mundo puede experimentar esto en sí mismo, aunque sólo sea de forma negativa. Si alguien actúa según una norma que acepta, pero no siente de ese modo, entonces es muy consciente de que no se ajusta a las exigencias de la norma. Si aceptamos como prescripción sagrada que debemos «honrar al padre y a la madre» entonces, aunque puedo comportarme de la manera más respetuosa, en la medida en que no sienta ese respeto, me siento culpable. En consecuencia «relegaré al trasfondo» voluntariamente los sentimientos que perturban el respeto, porque quiero honrar a mis padres.

2. De otro lado, es posible dirigir a los sentimientos llamamientos en el sentido más estricto de la palabra. Decimos «debería darte vergüenza». Decimos «confía en mí». Decimos «no tengas miedo». Y «cálmate, tranquilo».

Se trata de llamamientos de distintos tipos.

Analicemos en primer lugar dos llamamientos que guardan relación: «debería darte vergüenza» (pongamos por caso, porque te has chivado de alguien al profesor) y «no tengas miedo» (por ejemplo, de cruzar la calle). ¿Qué queremos indicar con esas exhortaciones? Comunicamos una experiencia social (ambos llamamientos tienen que ver con la conducta), en forma de llamamiento, haciendo referencia a una norma social. Cierto que la persona a la que nos dirigimos no necesariamente va a sentirse

avergonzada como resultado de que le digamos «debería darte vergüenza». Ni va a desaparecer necesariamente el temor del que se oye decir «no tengas miedo». Pero hay algo seguro: la persona a la que nunca se le ha dicho que tendría que avergonzarse nunca se sentirá avergonzada en tales casos, o al menos ese es el caso común. Y lo común es también que la persona a la que no se le ha dicho que no tenga miedo, sino más bien al contrario, sienta miedo respecto de un objeto determinado, en una situación particular. Es el llamamiento «teme a Dios» el que provoca el temor de Dios en todo ser humano en el que está presente ese temor, aunque no todos los que hayan sido exhortados de ese modo teman realmente a Dios. Las exhortaciones, especialmente las que son muy repetidas durante la niñez, dejan una huella tan profunda en la vida, que aparecen incluso cuando una persona ha dejado ya de considerar racional ese sentimiento. ¡Cuántos adultos se sienten avergonzados al despreciar pan seco incomible por el hecho de que en tales ocasiones sus padres les decían «debería darte vergüenza»! Si las exhortaciones no fuesen capaces de suscitar sentimientos o fijarlos, entonces la mayoría de los sentimientos concretos no tendrían posibilidad de desarrollarse.

Es cierto que exhortaciones como «debería darte vergüenza», «teme esto», «no tengas miedo de lo otro», pueden recibir como respuesta «no me avergüenzo», «no puedo temerlo», o «si no quiero tener miedo». Pero eso no constituye ninguna diferencia entre el sentimiento y el pensamiento. Si le decimos a uno: «piénsalo», también puede contestar «no puedo pensar en eso» o «no quiero pensar en eso». Pero la exhortación «piénsalo» puede ser una indicación de que la persona aludida va realmente a pensarlo, y del mismo modo cualquier exhortación referente a algún sentimiento puede ser una indicación de que efectivamente ese sentimiento va a desarrollarse más tarde en la persona.

El llamamiento a sentir no suscita el sentimiento de la misma forma que puede suscitar la acción una orden encaminada a conseguir una acción simple, pongamos por caso «vista a la derecha, vista a la izquierda». En el caso de los sentimientos la voluntad no está sólo dirigida hacia fuera, sino también hacia dentro, suscita un sentimiento o lo trae a primer término, mientras que relega otro al trasfondo o lo elimina. Normalmente, una simple exhortación no basta para conseguir esto, es necesario repetirla, pero no es necesario que sea otra persona la que lo repita. Si la persona que me ha dirigido el llamamiento

es un «otro importante» para mí, puedo repetirme la exhortación yo mismo. Es lo que llamamos, entre otras cosas, internalización.

Las exhortaciones relativas al sentimiento que no evocan normas ni una experiencia general pertenecen a otra familia. Si le decimos a alguien «confía en mí», esa frase no significa «tienes que confiar en los seres humanos», ni siquiera «ten confianza siempre que des con alguien como yo», sino que puede significar precisamente lo contrario: «no confíes en nadie más que en mí». Si a un niño que chilla le digo «¡cálmate!» es posible que ni siquiera sepa la causa de su disgusto, y por tanto la exhortación no puede ser sinónima de : «en esos casos tienes que calmarte» (mientras que cuando decíamos «debería darte vergüenza», queríamos decir «tendrías que sentir vergüenza en todos los casos como éste»). En esos casos la exhortación puede resultar efectiva, y con mucha frecuencia lo es, pues viene avalada por la presencia de la otra persona, su «conmiseración» o «participación» en mi desgracia, en mis aspiraciones o en mi felicidad. La «participación» de la otra persona es una indicación de que relegue ciertos sentimientos al trasfondo o los ponga en primer plano, de que los desarrolle o los elimine.

3. Se comprende fácilmente que la selección de medios juega un papel tan importante en la voluntad orientada a desarrollar o modificar mis propios sentimientos como en todas las demás instancias de la actuación voluntaria. «No pienses en lo que te preocupa, y se habrá acabado la preocupación», «Piensa en otra cosa», «¿Estás mejor?» «Sí, mejor». El ejemplo muestra que entre los medios de la voluntad para actuar sobre los sentimientos, juega un papel particular el pensamiento, el «pensar en ello». (Por supuesto, ante los llamamientos anteriores puedo reaccionar diciendo: «no puedo dejar de pensar en eso», como puedo responder «no puedo pensar en ello».) Entre los medios conscientes encaminados a la formación del sentimiento encontramos la «concentración de tiempo» (por ejemplo, voy de viaje), la formación de una implicación en algo o alguien, etc. Más importante es, sin embargo, que los «medios» de formación del sentimiento con frecuencia nos son «proporcionados» socialmente, en primer lugar mediante los ritos sociales. Ahí están los ritos del luto, la confesión cristiana, el psicoanálisis o, por poner un ejemplo primitivo, ciertas formas de diversión. Las formas de diversión, los medios para alegrar la vida, los recibimos ya «pre-

fabricados» en la mayor parte de los casos, aunque podamos seleccionar entre diversas formas, por lo menos actualmente, en los tiempos modernos. Más adelante volveré sobre el tema para analizar cómo ciertas formas de diversión juegan en la formación del sentimiento un papel cuestionable (éticamente problemático). Sin embargo, no cabe la menor duda de que la diversión es un medio de ese tipo.

4. En todos los casos de cierta complejidad, el llamamiento a pensar o actuar es a la vez un llamamiento a sentir. «Apréndete la lección» significa también «tienes que tener el suficiente sentido de responsabilidad como para aprenderte la lección». Si le digo a uno «Ahora, hazlo por ti mismo», le estoy exhortando: «Siente que puedes hacerlo tú mismo.» Al mismo tiempo significa: suspendo —o relego al trasfondo— el sentimiento de inseguridad, el miedo al fracaso (¡que no te tiemble el pulso!), y pongo en primer plano el sentimiento «tengo que demostrar lo que sé», proyectando la experiencia de éxito.

Es posible que yo quiera sentir eso o aquello, y esto no significa, por supuesto, que inevitablemente vaya a sentir lo que quiero o deje de sentir lo que no quiero. Pero aquí sólo necesitábamos demostrar lo anteriormente expuesto.

C. Sentimiento y homeóstasis

He dicho que es el Ego el que opera la selección entre las tareas proporcionadas por el mundo, y que esa selección se orienta a preservar la homeóstasis social. La afirmación requiere una explicación más detallada.

Desde Cannon hemos sido conscientes de la «sabiduría del cuerpo», conocemos el hecho y los secretos de la homeóstasis biológica. También averiguamos entonces que impulsos como la sed, el hambre y el dolor físico nos hacen sentir que la homeostasia biológica se perturba mucho antes de que tal perturbación se produzca. Esos sentimientos son los «signos» del peligro de que la homeostasia pierde el equilibrio, y están presentes por igual en los animales de los órdenes más elevados y en el hombre. Como más tarde abordaré el análisis de los impulsos, sólo quiero establecer por el momento lo siguiente: en el hombre incluso la aparición del sentimiento impulsivo es, dentro de ciertos límites, codeterminada socialmente. Por ejemplo, dentro

del mismo estado biológico podemos sentir hambre o no, según el ritmo de las comidas en la sociedad en que fuimos criados. No es preciso aducir pruebas en relación con el hecho de que la posibilidad e importancia de las codeterminaciones sociales varía enormemente según el impulso (señalemos algunos ejemplos por orden: deseo sexual, hambre, sed, necesidad de aire).

La regulación de la homeóstasis antropológica y sociológica incluye, ni que decir tiene, la regulación de la homeóstasis biológica, pero no hay sociedad, por primitiva que sea, en que la primera no sea mucho más amplia y variada que la segunda. Pues no se trata simplemente de que tengamos que mantenernos nosotros mismos, sino que debemos mantenernos en un contexto social determinado, debemos adquirir unas actitudes hacia el trabajo, la habilidad de manejar los objetos, el sistema de costumbres y normas, el lenguaje, etc., todo lo que más arriba hemos llamado «esencia propia de la especie». Ciñámonos a un ejemplo tan elemental como el de la comida: nuestros sentimientos respecto de la comida no se limitan ni mucho menos al impulso hambre. El sentimiento regula incluso qué es sabroso y qué lo es menos, qué forma de preparación es más agradable, si preferimos la comida cruda o cocida, qué nos produce náuseas (¡inclusive asco por alimentos que no son perjudiciales para nuestra salud!), si comemos solos o acompañados, y qué tomamos solos y qué acompañados, con qué utensilios comemos, qué rituales van asociados a la toma de alimentos, etc. (Recordemos los animales que son tabú, el complicado sistema de prescripciones y prohibiciones que regula nuestras costumbres en la mesa, y todas las imágenes colectivas (Kollektivvorstellungen) correspondientes. Y sin embargo, esos sentimientos puramente sociales relacionados con la comida pueden ser tan fuertes que lleguen incluso a impedir la satisfacción del impulso. Por ejemplo, los esquimales estarían dispuestos a morir de hambre antes que cazar focas en ciertas estaciones. El asco puede también ser más fuerte que el hambre. Por supuesto, tales casos son un tanto excepcionales. Como he señalado, en general la regulación de la homeóstasis antropológica y sociológica incluye también la regulación de la homeóstasis biológica.

Las dos categorías básicas de la homeóstasis antropológica y sociológica son la preservación y la extensión: los sentimientos regulan, de un lado, la preservación del sujeto (dentro de un contexto social determinado), y también regulan la expansión del sujeto (el Ego). La proporción de las dos funciones de

preservación y extensión varía según la estructura social. En las sociedades estancadas predominan la preservación y el mantenimiento, mientras que en las dinámicas domina la extensión. La función que juega un papel dominante y el grado de su dominio determinan en gran medida qué tipos de sentimientos van a desarrollarse y también en qué medida van a diferenciarse esos sentimientos. Así, el temor de los extranjeros jugó un papel mucho mayor en las comunidades cerradas y estáticas que el que juega hoy, en la era de comunicación general a escala mundial. De otro lado, hoy está mucho más extendida y es mucho más intensa la «sed de saber». Ambos sentimientos existían antes y existen hoy, pero en proporciones distintas. Otro ejemplo: el sentimiento de vergüenza, y la mala conciencia, como ya sabía Darwin, no están diferenciados en las primitivas culturas comunitarias, mientras que hoy constituyen dos sentimientos claramente distintos.

Tanto si predomina la preservación (mantenimiento) como la extensión, ambos sentimientos están siempre presentes. Sin extensión el Ego no puede llegar a ser: así, en toda sociedad, la extensión juega un papel básico en el proceso de crecimiento (y otra cosa es que ese proceso dure 12 o 24 años). En las sociedades abiertas y orientadas hacia el futuro esa extensión no termina cuando uno llega a adulto, sino que se hace permanente, aunque a distinto nivel. Ni siquiera en las sociedades primitivas cesaba totalmente ese proceso: de un lado porque incluso en esas sociedades la adquisición de experiencias significaba una expansión del Ego y, de otro lado, porque las tareas sociales varían con la edad. Sin embargo, incluso en las sociedades más «expansivas», como la actual, juega un papel decisivo la preservación. Sabemos que sin ella el Ego no podría tener continuidad (por ejemplo, los nuevos conocimientos sólo pueden relacionarse con los adquiridos anteriormente). Es el sentimiento el que «orienta» la formación de las proposiciones entre lo nuevo y lo viejo. Cierto que cuanto más abierta sea una sociedad más idiosincráticamente nos orientarán nuestros sentimientos. Hay gente que anhela aventuras y otros que prefieren la seguridad doméstica; pero ningún amante de las aventuras deja de repetir alguna vez una aventura, ni puede evitar la nostalgia por un lugar fijo —una casa, un hogar, un hombre «en quien confiar»—. Y tampoco hay ninguna persona apegada a su casa (a la seguridad) que no sienta cierto impulso hacia lo nuevo, hacia el cambio, que no desee medir fuerzas en algo relativamen-

te «desconocido» (de otro modo estaríamos ante casos patológicos). El sentimiento siempre «da una señal de alerta» en situaciones que sean puramente de preservación, o puramente de extensión, y ese aviso es siempre negativo. Si no entendimos ni media palabra de un libro, no sólo experimentamos curiosidad sino que nos invade un sentimiento de «Unbehagen». Lo mismo ocurre si nos encontramos en un medio totalmente desconocido en el que no hallamos ninguna base (lo absolutamente desconocido nos da pavor), porque el sentimiento nos impele a buscar bases, a entroncar con la «preservación». Pero el mismo tipo de sentimiento negativo nos asalta en el caso de repetir algo ya conocido y completamente familiar. Le recuerdo al lector lo de la acción o el pensamiento repetitivos que no tienen carácter instrumental. Nos entra entonces un hastío torturante: queremos extender nuestro Ego. Siempre que predomina la actividad (y el pensamiento) repetitivos, aparece, como característica social, la «sed de experiencias». Presenciamos un accidente en la calle... ¡al fin una experiencia! Ese tipo de «sed de experiencias» ha jugado con frecuencia un papel negativo en la historia; gente que vivía en la monotonía de la vida diaria y sus actividades repetitivas sintió el estallido de la I Guerra Mundial como una experiencia excitante y la posibilidad de la «gran aventura».

Hasta aquí he hablado de la función homeostática del sentimiento en relación con la preservación y extensión, lo viejo y lo nuevo; pero esa regulación no es menos importante desde el punto de vista del «más» y el «bastante». Levantamos un objeto pesado. Sentimos que necesitamos hacer un poco más de esfuerzo para poder colocarlo en el lugar que queremos; un poco «más» y ya está. El buen jefe militar siente: un ataque más y habremos conseguido la victoria. El sentimiento de que «ya basta» también nos conduce desde la regulación más simple hasta la más compleja. «Estoy harto. No puedo más», «Estoy cansado», «Tengo sueño, para poder hacer bien el trabajo, primero necesito dormir». «¡Paremos!» Decimos esto al notar que hay excesiva tensión en una relación o demasiada irritación, desengaño, tristeza, y que esto es desproporcionado con el valor que esa relación tiene para nosotros... o para la otra persona. Pero el sentimiento de que «basta ya» no sólo significa lo intolerable de una actividad, sino también lo opuesto, lo intolerable de la falta de actividad. «No puedo seguir así, sin hacer nada.» Todos los experimentos confirman que en el caso de estar tendidos inmóviles en la cama, el sentimiento de «basta» estalla

con fuerza elemental. Si la inmovilidad no tiene un carácter instrumental (por ejemplo, en caso de enfermedad grave), entonces en poco tiempo desbarata la homeóstasis y conduce a perturbaciones psíquicas.

La tercera función homeostática del sentimiento es la regulación de la tensión en general, descrita habitualmente bajo las categorías «tensión» y «reducción de tensión». Se comprende fácilmente que esa función es completamente distinta de las mencionadas anteriormente. Tanto la preservación como la extensión pueden ser tensión o reducción de tensión; de igual modo ocurre con el «más» y el «basta». (Por ejemplo, el sentimiento de «basta ya» puede venir del deseo sexual o de la satisfacción de ese deseo.)

Se han hecho muchas críticas a la teoría de la reducción de tensión. Sobre todo por parte de personas con cuya obra simpatizo (por ejemplo Maslow). Sin duda, esas críticas tienen elementos legítimos. Pero esos elementos legítimos no han cuestionado racionalmente más que una interpretación peculiar (y más bien estrecha) de la reducción de tensión. Ésta (en su interpretación estrecha y para mí inaceptable) significa que todo sentimiento tiene inicialmente un carácter de tensión y que la tensión termina en una acción «consumatoria» biológicamente conectada con el sentimiento específico: de ahí que la tensión se disuelva con la satisfacción del impulso biológico. Así, la reducción de la tensión hambre sería comer hasta saciarse, la reducción de la tensión ira sería una explosión de indignación, la reducción de la tensión miedo sería la huida y la de la tensión sexual la copulación. Si la teoría de la tensión-reducción se interpreta en ese sentido naturalista, estaría justificado el contraargumento de Maslow según el cual no hay reducción en el amor ni en la creatividad. Porque hay una necesidad infinita, y por tanto insaciable.

Pero el concepto de tensión-reducción como una de las funciones que regulan homeostáticamente los sentimientos, yo no lo interpreto en ese sentido tan justamente criticado por la tercera tendencia de la psicología americana. ¿Qué contenido razonable pueden tener las categorías de «tensión» y «reducción»? Para preservar la homeóstasis del organismo social, es una necesidad un estado de tensión; necesidad que no se limita a la satisfacción de las necesidades (afectos e impulsos) del organismo socialmente codeterminado. La necesidad de ese estado de tensión viene a ser una condición general para nuestra

acción y pensamiento, por no hablar ya de nuestras relaciones interpersonales, nuestras comunicaciones. Sin embargo, no se puede vivir en un estado de tensión constante. Es más, la tensión dirigida a una actividad, relación o pensamiento tiene que disolver, suprimir o relegar al trasfondo la tensión dirigida a otra acción, etc. Todo estado específico de tensión tiene que describir una «curva» hasta que la tensión se relaja para ser sustituida —aunque sólo sea relativamente— por un estado de falta de tensión, o dejar espacio para el desarrollo de una tensión orientada hacia otro objeto (que a su vez deberá disolverse). Esa «curva» de tensión, sin la que sería imposible la homeóstasis social (en parte porque las reservas de energía del organismo se agotarían y en parte porque las actividades o relaciones no operan simultáneamente) es la que yo defino con las categorías de tensión y de reducción de tensión.

O sea que no coloco bajo estas categorías solamente el miedo y la huida, la ira y la explosión de ira, el deseo y la copulación, sino que también son curvas de tensión-reducción de tensión las siguientes: miedo y autodisciplina, ira y autocontrol, deseo y marginación del deseo. En esos últimos casos el estado de tensión disminuye, y puede llegar a desaparecer por completo. Además, aparece también el sentimiento de reducción: por ejemplo, el placer de haberse mantenido firme, el placer de haber ejercido el autocontrol, el placer de haber evitado una situación desagradable (compensación). Dejando a un lado esos ejemplos, podemos decir que la consecución de cualquier objetivo (junto con el placer que de ello se desprende) tiene como resultado una reducción de la tensión. Como: he sacado los exámenes, pude recoger la cosecha antes de que lloviese, etc. La realización de deseos también produce una reducción de tensión (junto con el sentimiento de alivio, de placer). Por ejemplo: mi hijo ha vuelto de la guerra, o: al fin ha llegado Navidad, etc.

Por descontado que toda consecución de objetivos o realización de deseos (disolución del estado de excitación) trae consigo un estado renovado de excitación o por lo menos *puede* comportarlo. Saqué el examen... la semana próxima empezaré a prepararme para el siguiente. Mi hijo volvió de la guerra, a ver dónde encuentra trabajo ahora. No podemos hallar una teoría de la reducción de la tensión, por estrecho que sea su carácter homogeneizador, en la que no aparezca ese fenómeno. Tengo hambre... como hasta saciarme... tengo hambre de nuevo; al rato, la reducción es sustituida de nuevo por la tensión.

Pero la esencia de mi teoría de reducción de la tensión en sentido amplio es precisamente que, teniendo debidamente en cuenta la generalidad de la homeostasia social, el objetivo u objeto de la nueva tensión puede diferir del objeto y objetivo de la tensión previa que fue reducida; o que, si el objeto es idéntico, la tensión y su reducción no tienen lugar al mismo nivel: la actividad no se sostiene meramente, sino que se expande también. El alumno de segundo grado siente tensión cuando emprende la solución de una tarea de multiplicación; si tiene éxito, la tensión se relaja. El alumno de quinto grado siente la misma tensión al resolver una ecuación; y aunque tiene que efectuar multiplicaciones durante el proceso, esa operación no le llena de tensión, y la solución con éxito de la multiplicación no significa una relajación de la tensión. La tensión se relaja cuando consigue resolver la ecuación. En ese caso, el objeto era idéntico (es decir, un problema matemático), pero la actividad se estaba «extendiendo».

La curva de tensión tiene un significado fundamental en el caso de los sentimientos a los que de ahora en adelante me referiré como *emociones reales* (sentimientos situacional-cognoscitivos) y, dentro de esa «familia», como disposiciones emotivas o *sentimientos del carácter*. Si odiamos a alguien (y estoy pensando en un sentimiento intenso), eso no significa en modo alguno que nos pasemos todos los momentos de la vida «odiando», mientras hacemos cualquier cosa, mientras pensamos, o estamos ocupados de cualquier otro modo. Un odio constante representaría una tensión que imposibilitaría todas las demás actividades, incluidas las que no tienen nada que ver con la persona odiada. «Odiar a alguien» no significa odiar constantemente sino más bien que si el objeto de nuestro odio es mencionado en nuestra presencia, nos encontramos con esa persona o de cualquier modo hacemos una asociación de ideas que nos conduce a esa persona, entonces —¡pero sólo entonces!— aparece el estado de excitación, la tensión intensa que significa que estamos implicados negativamente (directamente, e intensamente) en la persona en cuestión. Es posible que nuestro odio, en un caso más bien intenso, esté presente en el trasfondo de nuestra conciencia, como sentimiento de trasfondo, cuando estamos implicados en una actividad heterogénea. Si tenemos envidia, el sentimiento intenso de la envidia se apodera de nosotros cuando oímos el éxito alcanzado por alguien que se parece a nosotros, o cuando comparamos mentalmente nuestra propia

situación, propiedades o logros con los de otros, pero ni podemos hacer esto ni lo hacemos constantemente, simplemente porque normalmente estamos ocupados de otro modo. Los sentimientos sin reducir, como sabemos, desequilibran la homeostasia: la mente de Lady Macbeth estaba trastornada por una mala conciencia permanente. La curva de tensión-reducción es siempre la autorregulación del sentimiento. Sea que una implicación concreta logra su fin (objeto), sea que le vuelve la espalda, tienda hacia él o se aleje de él, funciona homeostáticamente: «se ocupa» de la preservación y extensión realizadas por medio de tipos de actividad heterogéneos del organismo social.

Más allá de la regulación general a que me acabo de referir, debo decir algunas palabras sobre la función homeostática del sentimiento (implicación) en el *conocimiento*.

1. La implicación selecciona en todas las instancias de percepción. Dejando a un lado por el momento los modelos de selección que nos son proporcionados biológicamente, seleccionamos (percibimos) aquello en lo que estamos implicados positiva o negativamente, directa o indirectamente, etc. Si seleccionásemos exclusivamente siguiendo los modelos biológicos, entonces ocurriría lo que Gehlen llama *Reizüberflutung*: la inundación de estímulos seleccionados de forma puramente biológica nos incapacitaría para vivir. Sin implicación (intencionalidad del Ego) nuestra consciencia sería «refleja». Pero una consciencia refleja es una consciencia no humana, no funcional. Una consciencia refleja —como veremos luego— se «saturaría» con una velocidad increíble, y el cerebro reflejante, si podemos imaginarnos tal cosa, sería el cerebro de un idiota.

2. Un acto de inteligencia (pensamiento cognoscitivo, solución de problemas) no puede existir empíricamente, es teóricamente imposible imaginarlo sin implicación. Aprendizaje y sentimiento avanzan paralelamente ya en el mundo animal. Aunque sólo por analogía podemos referirnos a los sentimientos animales, una opinión generalmente aceptada en el campo científico dice que sólo observamos cuasi-sentimientos en el caso de los animales en los que menos importancia tiene la dirección del instinto, y mayor es la capacidad de aprendizaje (más polifacéticos). En los casos del mundo animal en que encontramos actos de inteligencia, aunque sean aislados, también encontramos sentimientos. (Piénsese en la «experiencia ajá» de los

monos de Kohler). La circunstancia de que los actos de inteligencia sean fundamentales en el caso del hombre significa que la regulación de los sentimientos aparece en forma desarrollada.

Al principio, el que proporciona las tareas al hombre es el mundo. Cuando más desarrollado está el Ego, más da él tareas al mundo (y, al mismo tiempo, a sí mismo), y con mucha frecuencia se trata de tareas nuevas. El sentimiento como regulador del autosostenimiento nos hace solubles todos los problemas que son una condición de la continuidad de nuestra existencia. Pero el sentimiento, como regulador de la «extensión» de nuestro Ego, puede también esquivar problemas (los que no se cuentan entre las condiciones para el sostenimiento de nuestra existencia); además, puede preguntar sobre el mundo, y lo hace siempre que y donde quiera que se encuentra implicado. La investigación, o la formulación de un problema (a otros o a mí mismo) siempre se deriva de algún sentimiento: puede ser la admiración, la curiosidad, o simplemente el sentimiento de «estar intrigado por algo», pero en su forma más alta es la sed de conocimiento: la implicación en el propio reconocer, en la extensión de lo ya conocido por propio interés y para otros. Si no estuviésemos siempre implicados en más de lo que es estrictamente necesario para la preservación de nuestra vida, entonces el niño no abriría el juguete para ver lo que hay dentro, Abraham no podría haber descubierto a «su único auténtico Dios», y Copérnico no habría escudriñado los secretos del sistema solar.

El Ego se eleva al «carácter propio de la especie» (eigentliche Gattungsmässigkeit) construyendo su «propio mundo» bajo la dirección de las objetivaciones de la consciencia social general. Su mundo propio puede ser angosto o amplio (durante un tiempo se ensancha rápidamente durante el proceso de crecimiento, y más tarde puede ampliarse más lentamente, pero a veces también lo hace con mayor rapidez), pero es siempre un mundo completo. Siempre es coherente: los hechos y las interpretaciones que juegan un papel en él se presuponen mutuamente. Y sin embargo, ese mundo también tiene algunos «agujeros»: interconexiones de las que sé que no soy consciente, sé que no las comprendo, que no puedo insertarlas en mi propio mundo. Cuando hablé del papel regulador de los sentimientos en asegurar el sostenimiento de la continuidad del Ego, quería también decir: el hombre está implicado en que su propio mundo no estalle en pedazos. Por lo tanto el Ego siempre presenta y busca los

problemas desde el «punto de vista» de esos agujeros... y también ahí hay intencionalidad. Naturalmente, rellenar esos agujeros provoca otros nuevos, y al mismo tiempo modifica la estructura de ese «mundo propio» relativamente formado ya. Digamos que un niño de cinco años que ve por primera vez una película de la Segunda Guerra Mundial clasifica a los fascistas entre «los malos»: eso encaja en su «mundo propio», en el que ya hay un lugar para «los malos». Supongamos que a los seis años lee un libro en el que un fascista se muestra muy orgulloso de su hijo. Al leer el libro se apodera del niño un «mal sentimiento»: en cierto modo, su mundo está desencajado. Tiene que «reducir» ese «mal sentimiento». Puede realizarse esto de dos modos. Puede decir «este libro es tonto», con lo que el mal sentimiento desaparece o se diluye en el trasfondo, y su «mundo propio» permanece intacto. O puede dirigirse a su padre y preguntarle: «¿Cómo puede ser esto?» «¿Por qué? ¿Por qué?» (esos por qués que tantas veces y tan erróneamente los adultos acallan derivan precisamente del sentimiento de extender su propio mundo). El niño recibe una explicación que no hace añicos su antiguo mundo pero lo expande, y empieza a hacer distinciones dentro de la categoría de «los malos». Como resultado de esta intervención el mal sentimiento se reduce también. (Y todavía falta mucho tiempo para que el niño aprenda realmente lo que es un fascista, si es que llega a aprenderlo completamente alguna vez.) En este caso la implicación sirve para ordenar y reordenar el conocimiento, y ésa es una de las funciones principales de la implicación en relación al reconocer.

3. Finalmente, pero no por ello menos importante, la función homeostática del sentimiento es básica en el proceso de almacenamiento en la memoria.

Hay varias hipótesis científicas relativas al proceso de almacenamiento en la memoria. Lo más verosímil es que la memoria a corto plazo sea un proceso electrónico. Y la memoria a largo plazo un proceso bioquímico. En este último caso el almacenamiento tiene lugar en las células proteínicas. La cantidad de datos que pueden almacenarse en esa memoria a largo plazo es muy amplia, pero no es infinita. Según John Griffith es de 10^{11} bits, es decir (incluyendo las redundancias) de 10^{14} bits. Según la estimación de Steven Rose la cantidad de datos que pueden ser almacenados en el cerebro es del mismo orden que la de los datos contenidos en la *Encyclopedia Britannica.*

Ahora bien, el sentimiento no sólo selecciona lo que es «importante para nosotros» en la percepción, sino que tiene también un segundo sistema de selección. De entre las percepciones almacenadas a corto plazo la memoria «rechaza» las que son insignificantes (aquéllas en las que no estamos implicados) y transfiere a la memoria a largo plazo aquéllas en que estamos implicados. En el caso de los elementos lingual-conceptuales es precisamente ese mecanismo selectivo el que juega un papel determinante: ciertos datos son rechazados rápidamente (es decir, completamente olvidados), mientras otros se almacenan. Esta es una de las más relevantes funciones homeostáticas del sentimiento: ser capaz de olvidar es tan importante como recordar. La función de selección puede ser espontánea, pero también puede ser más o menos consciente. Por ejemplo en el caso en que dejamos que la vista «resbale» sobre una página y se detenga de repente: esto es importante, hay que tomar nota.

Es fácil comprender lo fundamental que es esta función homeostática del sentimiento (rechazar-retener). He dicho que la capacidad de almacenamiento en memoria del cerebro es considerable, pero no infinita. De no producirse esa selección de «lo esencial para nosotros» tendríamos que hablar no sólo de *Reizüberflutung* (inundación de sensaciones) sino también de *Informationsüberflutung* (inundación de informaciones). El espacio de almacenamiento de la memoria se «saturaría» a velocidad increíblemente rápida con todo tipo de datos que no son necesarios desde el punto de vista del mantenimiento y extensión del Ego. Sin embargo, parece probable que ese tipo de memorización conduciría también a un completo desequilibrio del organismo. Es bien sabido que los niños prodigio de hace años murieron todos jóvenes (casi niños).

Steven Rose ha comparado el almacenamiento en memoria con una biblioteca que tenga los rimeros dispuestos en zig-zag, con complicados laberintos. Llevando la comparación más lejos podemos decir que la biblioteca contiene elementos no-conscientes de información. Sin embargo, siempre hay una «sección de referencia» más o menos extensa: la zona de la que en un determinado momento tenemos conocimiento. A veces lo no-consciente se hace consciente con sólo quitar un libro de la estantería y hallar, por casualidad, otro que estaba junto a él (debajo, o encima). Es lo que llamamos «asociación». Con todo, normalmente no es esa la forma en que lo no-consciente se transforma en consciente (cogemos el libro y lo llevamos a la sección de

referencia para sustituir a otro que ya no necesitamos). Y aquí quiero señalar la segunda función de la implicación respecto a la memoria, no menos importante que la primera. Lo no consciente aparece en la consciencia sobre todo por nuestra implicación en ello. Tengo una tarea asignada, quiero resolver un problema o encontrar a un viejo amigo, y entonces «vuelvo» al lugar en que había almacenado el recuerdo, lo evoco. Puede parecer un proceso simple (la memoria «salta» hasta allí), pero a veces es muy complejo (en el caso de una evocación voluntaria). «Sé», «siento» que ahí en la biblioteca hay algo, pero no puedo alcanzarlo, o ni siquiera sé dónde buscarlo. Aquí opera el mismo mecanismo que en el caso de la voluntad en general. Especifico el objetivo: quiero recordar, me concentro, suspendo todas las demás actividades y pensamientos (¡no queremos pensar en nada más!), y selecciono los medios necesarios para la operación. Por ejemplo, recurro conscientemente a la asociación. «Doy vueltas buscando el libro» (¿cuándo tuve noticias de él? ¿En qué circunstancias, con quién estaba yo entonces? Y luego, de repente: ya está, ya lo tengo). Entre los medios a que recurro puede jugar un papel decisivo alguna otra persona. ¿Qué recuerdas tú? Por ejemplo: ¿Cómo empezaba aquella poesía? El otro nos recita un corto verso. Y entonces recuerdo todo: ¡Ya lo tengo! [18]

Toda percepción, pensamiento, acción, etc., es almacenada en nuestra memoria junto con las implicaciones específicas correspondientes. Tenemos recuerdos agradables y desagradables, felices y tristes, buenos y malos. Si evocamos el campo de concentración, un viejo rostro, el gusto de las uvas en nuestra niñez, nuestro anterior lugar de trabajo, etc. no podemos dejar de evocar al mismo tiempo todos los sentimientos (positivos o negativos) asociados con esos recuerdos. Naturalmente, los sentimientos almacenados en las unidades de la memoria pueden ser también sentimientos figura o sentimientos en trasfondo.

El doble papel de la implicación en la memoria (en el proceso de selección o en el de recuerdo) explica también el problema de la experiencia del tiempo analizado por Plessner. Según las ajustadas observaciones de éste, lo nuevo y significativo parece breve en el presente y largo en el recuerdo. «Apenas han empe-

(18) Podemos ver fácilmente lo adecuado de la comparación de la librería que plantea Rose (a pesar de ser una analogía de modelo) si pensamos en la naturaleza sucesiva de los recuerdos. Sólo recordamos una melodía del principio hacia el fin, nunca al revés.

zado las vacaciones, y ya se terminan», decimos, pero en cambio al evocar esas vacaciones recordamos tantos momentos y detalles que esas «breves» vacaciones vienen a ser todo un mundo. En cambio, la repetición y la actividad que simplemente «mantiene» parece muy larga en el presente. Durante las clases aburridas los dos últimos minutos antes de que toque el timbre parecen interminables, nos parece que «se han olvidado» de tocar el timbre, miramos otra vez el reloj: «sólo ha pasado medio minuto». Cuanto más repetitiva es nuestra actividad laboral, tanto menos parece que «quiere» terminarse el tiempo de trabajo. ¿Y qué ocurre al recordar? Las clases fatigosas, el tiempo de trabajo dedicado a actividades repetitivas «se desvanece», sin dejar apenas más huella que un «mal sentimiento», una «mala impresión», que resume todos los recuerdos.

La relación del Ego al mundo cambia, y con ella también el «mundo propio» del Ego. Nos vemos implicados en cosas en las que no estábamos implicados anteriormente, y viceversa. Este es el origen de la duplicidad de características del sentimiento en la evocación. Evocamos la implicación que teníamos en el momento de los hechos, pero la persona que evoca no vive en el pasado sino en el presente: se relaciona en forma distinta con la implicación evocada en aquella experiencia, o al menos puede relacionarse con ella de forma distinta. En esas ocasiones decimos (sentimos): «¡Qué estúpido fui al chillar tanto sólo porque no me quería aquel compañero imposible!» o bien «¡Es totalmente increíble que yo pudiese creer en aquel principio!» Pero también cabe que la implicación contenida en el recuerdo no sólo no haya desaparecido o cambiado, sino que se haya hecho aún más intensa. Entonces el recuerdo recibe durante la evocación un peso emocional mayor que el que tenía en el momento de su «almacenamiento». También aquí hay una doble relación, aunque con frecuencia no seamos conscientes de ella. (Recordamos el primer encuentro con la persona amada, cuando sentíamos simplemente atracción hacia ella; pero al recordarlo ese sentimiento asume el significado de «amarla nada más verla». El poeta recuerda el primer poema que escribió en su juventud. El significado de esa experiencia —la llamada sentida, la búsqueda de la forma de auto-expresión— se hace más intensa que lo había sido al «almacenar» la experiencia. Ese mismo acontecimiento lo evoca un ingeniero en la forma siguiente: «De niño, intenté escribir versos; escribía poesías malas, y sin embargo me causaban un gran placer». El Ego del

presente toma en este caso distancias respecto de la experiencia del pasado.)

Dije que la «biblioteca» del almacén de la memoria era inconsciente (siendo consciente sólo la «sección de referencia»). Sin embargo, lo inconsciente puede ser de dos tipos (y este es uno de los grandes descubrimientos de Freud): puede ser preconsciente *(vorbewust)* o inconsciente en sentido estricto *(unbewust)*. El único punto en que me aparto de la interpretación freudiana es que, en mi opinión, lo preconsciente juega en el almacenamiento de recuerdos un papel mucho más importante que lo inconsciente, salvo en algunos de los que sufren perturbaciones psíquicas (y el análisis de Freud partió precisamente de éstos). Pero querría añadir un *caveat*: incluso en el caso de los que sufren perturbaciones psíquicas, lo que importa no es la multitud de unidades de memoria inconscientes, cuyo número siempre es relativamente pequeño, sino que sólo importa (aunque eso pueda ser decisivo en el caso de tal enfermedad) su relevancia en la vida de la personalidad en cuestión.

Considero inconscientes las unidades de memoria en que el acontecimiento es almacenado sin conceptualización en primer lugar porque aunque en el momento de ocurrir hayamos captado la importancia del acontecimiento para el Ego (de otro modo no habría sido almacenado), no teníamos claro sin embargo su significado (no éramos capaces de insertarlo en «nuestro mundo»). La experiencia sexual infantil es un ejemplo apropiado de esto (aunque ese tipo de experiencia no es el único que se hace inconsciente) porque tanto si es una experiencia nuestra como una experiencia de otro que hayamos presenciado, sobre todo del «otro importante», como nuestro padre o madre, siempre es intensiva. Esa misma experiencia no puede ser conceptualizada de ningún modo durante cierta edad, debido a ciertas preferencias sociales (no sabemos qué nos está ocurriendo a nosotros y a otros, y las preguntas sobre el «¿por qué?» —si es que nos atrevemos a formularlas— permanecen sin respuesta). En esas circunstancias no podemos ni seguir la pista de ese acontecimiento almacenado sin significado, no podemos ni siquiera querer seguirle la pista, porque no sabemos qué pueda ser lo que buscamos. Tendrán que guiarnos hasta ello otros, otros que saben qué están buscando (o qué pueden estar buscando)... y esa es la función del psicoanálisis. En esos casos la preservación del Ego ofrece resistencia real al reconocimiento. Sin embargo, quiero repetir que no sólo las experiencias se-

xuales pueden quedar «inconscientes», sino cualquier impulso fuerte que seamos incapaces de conceptualizar o de cuyo significado no seamos conscientes. (Uno de los aspectos cuestionables de la práctica psicoanalítica es que, por conservadurismo metodológico, pregunta por lo inconsciente de origen sexual incluso cuando tendría que buscar en otra dirección.)

Pero si no recordamos algo, o no queremos recordar algo, si «nos resistimos» a seguir una pista, este hecho no demuestra por sí mismo que nos hallemos ante un caso de memoria inconsciente. Ocurre con frecuencia que no recordamos acontecimientos conceptualizados o cuyo significado habíamos captado, porque estamos implicados en no evocarlos. Esa implicación negativa es también una defensa del Ego, pero una defensa encaminada a la preservación de una continuidad ficticia. Así, mientras reprendo a los demás, olvido que yo cometí lo mismo por lo que les condeno. Si otros me lo recuerdan, o me enfrentan a los hechos, les responderé: «No es cierto, yo nunca hice esto, tiene que ser una confusión». Y no es que yo quiera mentir, sino que realmente lo he olvidado. Ese tipo de «olvido» se convierte en un problema moral. Llamaré *Ego inauténtico* al Ego que evoca lo «bello» de su pasado pero olvida los actos y pensamientos moralmente negativos. Repito: lo olvidado no es inconsciente, sino preconsciente, y el individuo no está perturbado psíquicamente, sino que es moralmente incompetente. (Otra cosa es que la incompetencia moral pueda también causar perturbaciones psíquicas.)

He dicho que si estamos implicados en algo esto nos guía en el almacenamiento de recuerdos, y que evocamos según nuestra implicación. Al evocar puede guiarnos no sólo la implicación en una tarea, una relación, un pensamiento, etc. sino también un sentimiento específico, un sentimiento que queramos conceptualizar, cuyo significado queramos captar. Sentimos algo. Ese sentimiento no está vinculado a ninguna implicación actual. ¿Deriva tal vez de algún recuerdo? Para hallar el sentimiento vinculado al recuerdo buscamos el propio recuerdo (su contenido, su significado). Heine se quejaba: «Ichweiss nicht, was soll es bedeuten, dass ich so traurig bin»... y su respuesta era «Ein Märchen aus uralten Zeiten, das kommt mir nicht aus dem Sinn».[19]

(19) «No sé qué significa que yo esté tan triste...» «Una leyenda de tiempos muy antiguos que no deja mis sentidos.»

D. MOTIVACIÓN E INFORMACIÓN, EXPRESIÓN Y COMUNICACIÓN

Hallamos casi un consenso en la literatura psicológica respecto de que el sentimiento no es información, sino motivación. Sin embargo, antes de decidir clasificar el fenómeno del «sentimiento» en la categoría de «motivo», debemos examinar si la categoría «motivo» tiene algún sentido, desde los puntos de vista psicológico y antropológico. ¿Qué significa «motivo»?

Kelley establece correctamente: «la construcción "motivo" ha sido utilizada tradicionalmente con dos objetos: para dar cuenta del hecho de que la persona es activa y no inerte, y también para dar cuenta de que elige moverse en determinada dirección y no en otras».[20]

Cojamos a voleo algunas definiciones y explicaciones del motivo.

Según la teoría de la información (ver Tomkins) el sentimiento como motivación no es sino la fuente de energía del sistema autorregulador abierto. Newcomb lo define del siguiente modo: «Der Prozess der Motivation ist... der Prozess der Selektion».[21] Maslow observa: «La mayor parte de las conductas están sobredeterminadas y multimotivadas».[22] Según Ryle: si uno se comporta egoísticamente en una situación dada, el motivo del egoísmo es el propio carácter egoísta. Según Young preguntar por el motivo es «buscar los determinantes (todos los determinantes) de la actividad humana y animal».[23]

Podemos ver a simple vista que todos esos psicólogos indican con el concepto de motivo cosas (acontecimientos) distintas.

El sentimiento-motivo como fuente de energía excluye simplemente todas las demás definiciones. Si motivo es un proceso de selección, entonces la explicación de la «sobremotivación» es tan irrelevante como la explicación del motivo como energía. Si motivo es carácter, entonces preguntar sobre todos los determinantes de una acción es algo completamente distinto a pregun-

(20) George A. Kelley, «Man's Construction His Alternatives» (En *Assessment of Human Motives*, ed. Gordon Lindsay), Nueva York, Rinehart and Co., 1959, p. 50.
(21) «El proceso de la motivación es... el proceso de la selección.» Theodore M. Newcomb, *Sozialpsychologie*, Meisenheim, Anton Hain, 1959, p. 66.
(22) Maslow, *op. cit.*, p. 55.
(23) P. T. Young, *Motivation and Emotion*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1961, p. 24.

tar por el motivo (en la medida en que el motivo es sólo uno de sus determinantes). Si el motivo equivaliese a la suma total de determinantes, entonces es totalmente improcedente definirlo como selección, energía o carácter, pues cualquiera de estas definiciones resultaría demasiado «estrecha».

Con esto queda ya claro que el concepto de motivo es el comodín en psicología, puede sustituir a cualquier carta y es utilizado por los diversos participantes para sustituir cartas distintas.

Suponiendo, pero no concediendo, que acepto la identificación de sentimiento con motivación, ¿qué concepto de motivo sería operativo entre tantos conceptos contradictorios? No podría aceptar la teoría de Tomkins; la «energía» sólo hace funcionar la «maquinaria», pero no selecciona. La definición de Newcomb resulta la más aceptable, pero, en mi opinión, la selección es sólo una función del sentimiento, y por tanto no puede ser idéntica con él. En la definición de Maslow el motivo queda equiparado a los determinantes subjetivos de una acción dada (y el número de éstos siempre excede al necesario para la acción). Ahora bien, cualquier determinante subjetivo —en la medida en que el término «determinante» tenga algún significado— contiene sentimiento, mas no contiene sólo sentimiento. Digamos de paso que esta concepción es la versión psicológica de un antiguo problema filosófico, el de libertad versus determinismo. (El «combate de motivos» de Murray tiene un significado similar.) Ryle describe con fuerza aún mayor esta investigación filosófica: en su concepción motivación equivale a autonomía, siendo nuestras acciones acordes con nuestra propia naturaleza. ¿Cómo puede identificarse esto con el «sentimiento»? En relación al enfoque de Young, puedo afirmar sin mayores precisiones que es la más absurda de las teorías sobre los motivos. Preguntarse por todos los determinantes puede significar preguntarse por todos los determinantes específicos. De ahí la idea del estado. Las coles de Bruselas, el aumento del azúcar en la sangre, la familia o la vitamina D, todo eso pueden ser motivos (sentimiento). Este enfoque puede significar también: reduzcamos los factores a un común denominador y preguntemos por los determinantes finales —y abstractos—. En el caso del hombre (como punto terminal de ese remontarse del conocimiento) éstos son, de un lado, el código genético, del otro el medio. ¿Y qué hemos dicho afirmando que el código genético y el entorno son «motivos»? Nada. No digamos ya si tratamos de

identificarlos con el concepto de «sentimiento».

Por lo tanto, si la definición de motivo tiene sentido (y dejando a un lado si yo estoy de acuerdo con ello o no), tras la aproximación psicoantropológica se deslizan opciones como las señaladas, que son heterogéneas, totalmente distintas. Y si no es así, entonces la definición intenta responder a las dos cuestiones de que habla Kelley en la cita de más arriba.

La pregunta de «qué motiva al hombre», sin embargo, no tiene sentido. Porque el hombre nunca es un ser inerte. Su carácter activo es parte de su esencia. Definir la esencia del hombre como «motivo» sería una redundancia. De otro lado, si preguntamos «qué le motivó exactamente en esto o en lo otro», entonces —si permanecemos fieles a nuestro enfoque psicológico— podemos realmente utilizar el método de regresión para responder: «¿y qué le motivó en que fuese precisamente esto o lo otro lo que le motivó?» etc. etc. Y al cabo llegamos, como Young, al código genético y al entorno. Pero también esto es una redundancia. Kelley tiene toda la razón al escribir: «Dentro de nuestro sistema... el término "motivación" sólo puede aparecer como una redundancia».[24]

Por consiguiente, es inaceptable la afirmación según la cual el sentimiento es motivo ya que en sentido psicológico y antropológico el concepto «motivo» es redundante y absurdo.

Sin embargo, la categoría motivo tiene sentido, puede ser interpretable, pero no desde un punto de vista psicológico y antropológico. Cuando preguntamos por el motivo siempre basamos nuestra pregunta en algún punto de vista. La entidad cuestionada puede ser incluso nuestra propia psijé, pero el sistema de referencia de la pregunta nunca es psicológico ni antropológico.

1. Nunca preguntamos «¿Qué motivó a esta madre para educar a sus hijos?» Podemos responder: «¿Qué la motivó para no educar a sus hijos?» El punto de vista de nuestra pregunta es pragmático, el sistema de referencia es el sistema de hábitos prevalente. Así, estamos preguntando sobre factores idiosincráticos relativos a la desviación respecto de las *mores*. No estamos preguntando sobre todos los factores, sólo sobre los que nos explican (hacen posible describir, captar) la acción que constituye una desviación de las *mores*, puesto que queremos situar

(24) Kelley, *op. cit.*, p. 50.

la acción idiosincrática (comportamiento) en nuestro propio mundo.

2. En el caso de acciones irregulares (en las que se desvían del modelo dominante), nuestro punto de vista es idéntico con nuestros valores-preferencias, nuestro sistema de referencia es el sistema de valores válidos en general. Si la acción corresponde a nuestros valores-preferencias, no preguntamos por el «motivo», sino sobre la causa. Si la acción contradice a nuestros valores-preferencias, entonces preguntamos por los motivos. «Mató a su mujer porque le era infiel», pueden decir en el Sur de Italia. Que ella le fuese infiel no es un motivo, sino una causa (así nos lo explicarían). En un entorno distinto, sin embargo, en que sean también distintos los valores-preferencias, en que la «infidelidad» no sea una causa suficiente para que alguien mate a su mujer, podríamos preguntarnos por el motivo. «Mató a su mujer en un ataque de celos» —el ataque de celos no sería una causa, sino un motivo—. Cuando no se trata de una acción irregular (que se desvía) sino de una acción habitual, ni siquiera nos preguntamos sobre la causa, y así «¿por qué la madre crió a su hijo?» tiene tan poco sentido como «¿qué motivó a la madre a...?»

3. Nos preguntamos por el motivo si la acción de la persona no corresponde a la imagen que hemos formado de su carácter. Recordemos el ejemplo de Ryle. ¿Por qué era defectuoso ese ejemplo? Porque si un hombre conocido como envidioso actúa como tal, no nos preguntaríamos por sus motivos. «Actúa así porque es envidioso» (causa-explicación). Pero si en alguna situación un hombre del que se sabe desde siempre que es valiente echa a correr inesperadamente, entonces sí preguntamos: «¿qué te pasó?» «¿qué te dio?»... en otras palabras, le preguntamos el motivo. ¿Por qué? Porque queremos comprender su huida, y hay algo que «escapa» a nuestra comprensión, algo que no planteaba problemas en tanto el hombre conocido como valiente actuaba valientemente. Idéntica situación se da en el caso de la no-acción. ¿Qué motivó a uno a no actuar en determinada situación? Esta pregunta sólo tendría sentido si hubiésemos esperado su acción en base a nuestra experiencia anterior. No tiene sentido preguntarle a un hombre que no es inclinado a enfurecerse: «¿Por qué no hiciste pedazos el jarrón?».

4. Todo lo dicho hasta ahora se aplica también a los casos de introspección. Cuando devuelvo el saludo a alguien en la calle, no me pregunto qué me motivó a hacerlo, pues estoy actuando según mis propios valores; ni me pregunto si estoy actuando según la imagen que me he formado de mí mismo hasta el momento. Pero si actúo, me comporto, pienso o siento de forma contraria, entonces todo parece «irracional», y busco el motivo para comprenderme mejor a mí mismo. «¿Por qué actué de manera tan estúpida?» «¿Qué me dio para irritarme tanto?» etc.

5. Desde un punto de vista ético, siempre tiene sentido preguntar por el motivo, y en esos casos hablamos de intención. Decidimos si el acto que contemplamos fue guiado por un sentido moral (Gesinnung) o por alguna otra cosa, es decir, decidimos si la otra persona fue guiada por la moral o por alguna otra intención en tal acción o tal otra. Puedo decir: «X sólo crió a sus hijos para que éstos le puedan mantener más adelante»; y aunque la acción es habitual, sigue teniendo sentido preguntarse por el motivo (intención, sentido) desde un punto de vista moral.

6. Siempre tiene sentido preguntar por el motivo desde un punto de vista jurídico. En tal caso nos preguntamos fundamentalmente por el carácter deliberado del acto. Uno pegó a un hombre y éste murió. ¿Quería aquél matarle o no (era asesinato en primer grado)?

7. También podemos adscribir diversos motivos al mismo acto, particularmente si sólo conocemos el hecho pero no a la persona, o sabemos poco de ella. Nuestro punto de vista sigue siendo evaluativo, y en realidad no nos interesa la diferencia entre los motivos sino su heterogeneidad. Alguien dio la cara por una causa. Buscamos el «factor subjetivo». ¿Cuál fue su motivo? ¿El amor a esa causa? ¿La vanidad? ¿El ansia de poder? ¿O se combinaron varios de esos motivos? No buscamos «motivos en general» sino los motivos homogéneos y al tiempo típicos (posibles). Por ejemplo, no planteamos la pregunta en la forma siguiente: ¿fue una actitud «amistosa»? ¿fue franca? Por más que el hombre sobre cuyos motivos indagamos sea realmente amistoso y franco. Al fin y al cabo esos «factores subjetivos» son irrelevantes respecto de nuestra investigación.

Este tipo de búsqueda de motivos tiene un significado básico desde el punto de vista del conocimiento de los hombres, y también desde un punto de vista pragmático, pues así es posible decidir si podemos fiarnos de él, en qué y en qué condiciones podemos fiarnos de él...

8. El mismo factor juega un papel decisivo en la introspección. Me pregunto: ¿por qué hice esto o aquello? En la medida en que estoy seguro de que fueron mis valores, mi moral los que me guiaron en aquel acto, normalmente no me planteo esa pregunta: en esos casos mi corportamiento tiene una causa, no un motivo. Si desprecio a un hombre al que considero despreciable desde todos los puntos de vista según mi sistema de valores, no hay que buscar motivos: la causa de mi desprecio es la persona, su realidad despreciable (en mi opinión). Pero si no estoy seguro de mis valores o de haberlos aplicado correctamente, entonces emprendo el proceso que Bedford ha llamado «trabajo de detective». ¿Es realmente tan despreciable esa persona? ¿No será que le desprecio porque le envidio? ¿Es posible que yo, que no soy envidioso por carácter, sienta envidia? (Busco los motivos.) Esa «labor de detective» es muy necesaria porque los hombres —precisamente en aras de preservar la continuidad del Ego, en aras de mantener la pseudo-armonía de éste —están inclinados a racionalizar, a elevar los motivos al rango de causa. A pesar de esto, la propia «labor de detective» puede venir a ser nociva desde un punto de vista homeostático: en tales casos nos encontramos con histeria moral.

De todos los casos enumerados se puede decir: cuando pregunto por los motivos pregunto también por los sentimientos (tanto los que aparecen como «figura» como los que aparecen como «trasfondo»). «Preguntar por» es también implicación (de tipo figura o de tipo trasfondo). Pero tenemos que detenernos aquí. No tendría sentido preguntar: ¿qué me motivó a mí a preguntarme por los motivos? La pregunta nos hará retroceder a la psicología (y por tanto, a la redundancia) de la que nos habíamos apartado. Estamos implicados en la preservación y expansión del yo, en la continuidad del Ego, en el conocimiento del hombre, en encontrar nuestro camino en el mundo, en componer, comprender, ordenar los hechos de la vida, en adscribir sentido a las acciones. Estamos implicados en nuestros valores, nuestras costumbres, nuestras objetivaciones. Estamos implicados en el mundo y en nuestra persona: por eso pregun-

tamos por los motivos, desde ese punto de vista preguntamos por los motivos. Pero todo eso no puede describirse razonablemente con la categoría de «motivo».

Con esto hemos excluido de nuestro análisis la identificación entre sentimiento y motivo.

Sin embargo, la tesis que hemos rechazado era la siguiente: el sentimiento no es información sino motivación. Examinemos ahora la primera parte de la afirmación: ¿es cierto que el sentimiento no es información?

Lo que pretendo probar ahora no es que sentimiento sea igual a información, sino que el sentimiento es también información.

Rodeados por circunstancias que amenazan la homeostasia biológica del Ego, el sentimiento señala precisamente esa amenaza. El sentimiento de hambre nos informa de que necesitamos comer, el de cansancio de que necesitamos descansar. El sentimiento de dolor físico, el de «no encontrarnos bien» nos informa de que hay algo «que no está en orden» en nuestro sistema. Es fácil observar que sin esa función informativa del sentimiento el Ego sería incapaz de mantener su homeóstasis.

En el caso de los sentimientos que regulan la preservación social y la extensión del Ego, el sentimiento siempre informa sobre la relación del Ego al objeto. Estoy lleno de sentimientos agradables cuando estoy con otra persona. Entonces esos sentimientos me informan de que tal persona es importante para mí. Es de nuevo la naturaleza específica de los sentimientos la que nos informa de por qué es importante, y desde qué punto de vista es importante. Según el sentimiento de placer vaya acompañado del sentimiento de respeto, admiración, deseo erótico o tal vez todos ellos a la vez, valoramos de forma distinta la importancia para nosotros de la persona en cuestión. Según un problema nos excite o nos deje fríos, el sentimiento nos dice algo sobre la significación-para-nosotros del problema. Así, el sentimiento no nos informa sobre la «naturaleza» del objeto, acontecimiento o persona, sino sobre la importancia-para-nosotros de ese objeto, acontecimiento o persona. Desde el punto de vista de la preservación y mantenimiento del Ego, tal información no es menos necesaria que la que obtenemos directamente sobre la «naturaleza» de los objetos, acontecimientos y personas.

Examinemos, sin embargo, el problema del sentimiento-información desde otro ángulo. ¿Qué tipo de información pueden proporcionar los sentimientos de una persona a otra persona?

«Estar implicado en algo», es decir, sentir, no es meramente una experiencia subjetiva, sino también una expresión. El sentimiento se expresa directamente en la mímica, en gestos, en elementos fonéticos (por ejemplo, ¡uf! ¡mmmm!), en inflexiones, en tipos de reacción, en acción (incluida la abstención de la acción), en comportamiento en general. Se expresa indirectamente al informar o explicar a otro sobre los sentimientos propios. No podemos diferenciar tajantemente la expresión directa del sentimiento de la expresión indirecta. Si una madre, embelesada con su niño, sonríe espontáneamente, esto es expresión directa. Si el niño está sentado en el sillón del dentista y ella le sonríe para tranquilizarlo, sería una expresión más bien indirecta, que significaría más o menos: Te quiero, estoy contigo, no tengas miedo. Si el niño, sentado en el mismo sillón del dentista, grita: ¡uy! es una expresión directa. Si dice: cuando me toca el diente de arriba me hace mucho daño, sería una expresión indirecta. Pero cuando el enamorado toma la mano de la amada... ¿quién podría distinguir la expresión directa de la indirecta?

No todo tipo de sentimiento es igualmente proclive a expresarse, sobre todo en forma directa. Los diversos tipos de sentimiento son expresivos de distinta forma, en cuanto se refiere a la mímica, la inflexión, la acción, etc. Así, los impulsos se expresan con menor fuerza en el gesto y el tono de voz, y toman cuerpo con fuerza en la acción. Por ejemplo, no hay un «tono de voz hambriento», pero basta con ver la forma en que come uno que tenga hambre. En el caso de los conocimientos cognoscitivos, la situación es inversa. Si alguien discute un tema con convicción, esa convicción se expresa ante todo en el tono de voz, y también en los gestos y mímica; y no en si la persona habla rápidamente o en tono mesurado, en si tartamudea o no, en si habla sentado o andando. (Recordemos al Mynheer Peeperkorn que nos pinta Thomas Mann.) En el caso de la acción instrumental (manipulación), teóricamente el sentimiento no puede ni siquiera expresarse en acción, porque el objeto y los medios «guían» nuestros movimientos. Pero ¡echemos una mirada al rostro del chaval empeñado en resolver algún problema técnico difícil! Sus ojos observan agudamente, tiene la boca abierta —con frecuencia se humedece los labios con la lengua—, los músculos faciales están tensos, su rostro muestra que está implicado, ¡y con qué intensidad!

La expresión directa del sentimiento es espontánea; sin em-

bargo, esto no significa de ningún modo que no sea aprendida, que no se pueda aprender. Sólo la expresión de los afectos no es adquirida. La razón de esto la señalaré más adelante. Ya Darwin analizó (en su obra sobre las expresiones animales y humanas, obra que hizo época), que de la represión de ciertas expresiones de sentimientos se derivan nuevas expresiones. En otras palabras, si en ciertas culturas algunos afectos (es decir, su expresión) no son permitidos, o al menos no son preferidos, al relegar éstos al trasfondo aparecen nuevos sentimientos, acompañados por nuevas expresiones de sentimiento. Es decir, la asimilación de normas, el proceso de aprendizaje, produce un sentimiento y con él la expresión de sentimiento. Sólo quiero añadir que esto no ocurre meramente como resultado de la represión de ciertos afectos. La diferenciación de tipos de sentimiento, como veremos, se relaciona con la diferenciación cognoscitiva y situacional (y por esto había hablado anteriormente de reintegración). El conocimiento y la comprensión situacional —y, por supuesto, todo lo que es adquirido— diferencia, junto con los sentimientos, la expresión del sentimiento. De otro modo no se habría producido el hecho comúnmente conocido de que la mayor parte de expresiones de sentimientos —una vez más, con la excepción de los afectos— difieren según las sociedades, las naciones, y, lo que es más, según las clases y estratos sociales. Sin embargo, esto no está en contradicción con la naturaleza espontánea de la expresión directa. Una vez que hemos adquirido el sentimiento, no adquirimos «separadamente» su expresión (sólo el actor practica ante un espejo expresiones de sentimiento), sino que más bien éste se expresa en nuestros rasgos sin que nosotros lo queramos o seamos conscientes de ello. No sólo en nuestros rasgos, sino en el tono de voz, los gestos, etc. Gesticulamos incluso al hablar por teléfono, sin darnos cuenta. Pero la amplitud de la gesticulación varía mucho, y lo mismo la intensidad e incluso los movimientos. (Por ejemplo, los italianos son más dados a gesticular que los ingleses.)

El hecho de que la expresión sea fundamentalmente espontánea no implica que no pueda ser imitada. Añado, con todo, que no todas las expresiones son igualmente imitables. La mímica es lo más difícil de imitar. Normalmente la imitación de la mímica (la expresión de sentimiento sin sentimiento) no es auténtica, y lo que se da es la mueca. Cierto que hay gente que tiene «talento» para imitar la mímica, y pueden ser buenos actores o hipócritas hábiles. Es más fácil imitar el tono de voz,

aunque tampoco sea muy fácil... pero no ocurre lo mismo con las exclamaciones. El gesto es más fácil de imitar, pero tampoco perfectamente.

Por supuesto, el hombre puede controlar la expresión de sus sentimientos, y la controla. Guardarse los sentimientos «para sus adentros» es controlar la expresión del sentimiento. «La desnudez, tanto de alma como de cuerpo, es desagradable», escribió Francis Bacon.[25] El control sobre la expresión del sentimiento no significa que el rostro quede sin expresión, sino más bien que un sentimiento dado no se expresa intensa o «claramente» en el rostro, que no se le «lee» a uno en la cara. Al hacer así no ocultamos que sentimos, sino sólo qué es lo que sentimos, y con qué intensidad lo sentimos. No puede haber un rostro completamente desprovisto de expresión. Cuando hablamos de una cara «sin expresión» queremos decir que expresa embotamiento, falta de sensibilidad, estupidez.

En las llamadas «situaciones emocionales» somos menos capaces de controlar la expresión de nuestros sentimientos (en una situación de relación íntima, o al hallarnos en una situación insólita); particularmente cuando nuestros sentimientos son intensos. Citando de nuevo a Francis Bacon, que era buen observador: «La naturaleza de un hombre se percibe mejor en privado, pues entonces no hay afectación en la pasión, pues ésta arranca al hombre de sus preceptos; y en una situación o experimento nuevo, porque entonces la costumbre le abandona».[26]

Bacon estableció el problema desde el punto de vista del conocimiento del carácter. Y así volvemos a nuestra investigación originaria: ¿qué tipo de información comunica el sentimiento?

Como hemos visto, todo sentimiento es, en mayor o menor medida, expresión. Pero toda expresión es al propio tiempo información. La expresión de sentimiento es siempre un signo que comporta algún significado. No sólo debemos aprender la diferenciación de la expresión de sentimiento, sino que debemos también aprender su significación (como signos). No aprendemos esto por nosotros mismos (ante el espejo), sino en el rostro, los gestos, el tono de voz, los tipos de reacción, el comportamiento de otros. Para podernos mover en nuestro elemento social

(25) *Essays*, Londres, Macmillan, 1900, p. 13.
(26) *Ibid.*, p. 114.

debemos adquirir el «lenguaje» de los sentimientos no menos que el de los conceptos. Lo que es más: puesto que ambos lenguajes se superponen mutuamente, la adquisición de uno de ellos presupone también la del otro. Por dar un ejemplo sencillo de esto: el tono de voz es el que nos indica si un «ven acá» es una orden o una invitación. Como escribió Wittgenstein, podemos decir lo mismo descriptivamente, exclamatoriamente, irónicamente, insinuando, familiarmente, con escepticismo, o con convicción: el significado conceptual-lingual es idéntico, pero el significado global no es igual.

La expresión del sentimiento es una de las fuentes principales de información que tenemos respecto de otra persona. Los ojos son el espejo del alma.

He dicho que la expresión del sentimiento varía considerablemente según la sociedad, nación y estrato social. Por ello es importante «aprender de nuevo» las nuevas y distintas expresiones del sentimiento cuando nos vemos en un entorno nuevo y distinto. De no ser así, no podemos «movernos» en el nuevo entorno, nos perdemos, hacemos el ridículo. Pero cuanto más desarrollada esté la individualidad, más hallamos en la expresión del sentimiento momentos idiosincráticos. No sólo debemos aprender los signos en general, sino que también debemos aprender la significación específica de los signos específicos de los individuos. El que aprende a «leer» los signos idiosincráticos rápidamente, el que resuelve el jeroglífico del individuo único y comprende su significado, tiene un buen conocimiento de los hombres. (Cierto, aun en la comprensión de los signos específicos del individuo siempre nos guía, al menos al principio, el significado general de los signos.)

La prueba principal de que la expresión del sentimiento tiene el valor de información (un signo que tiene significado) es que podemos utilizarla para *mentir*. La represión de la expresión de sentimiento (sobre todo si es idiosincrática), y más su imitación (sin sentimiento) es tan mentira como cualquier afirmación falsa. Una prueba suplementaria del carácter informativo del sentimiento es que podemos realizar errores en su comprensión: podemos entender mal un signo emocional, lo mismo que ocurre con los signos del pensamiento.

La expresión da información no sólo sobre el carácter del otro, su talante, y su relación conmigo, sino también sobre su relación con el mundo en general. Si dos personas me dicen: «han degollado al rey», pero una de ellas me lo dice feliz y la

otra con acento trágico, con esto conozco yo la opinión de una y otra respecto de la monarquía, el uso de la violencia, etc. Si le digo a alguien que mañana inauguran la exposición de Picasso, y el otro se encoge de hombros, ya sé que no le interesa el arte, y tengo motivos por lo menos para suponer que es indiferente al arte en general. Ese simple encogerse de hombros me sugiere el sentimiento de «ya lo sé», como si mi compañero de conversación hubiese hecho una perorata sobre la inutilidad de las bellas artes.

La expresión del sentimiento es información, pero es exclusivamente la expresión del sentimiento la que nos informa sobre los sentimientos de los demás. Los signos de emoción tienen un significado; pero nuestros signos se explican por medio de la guía de los signos generales. Todo esto puede formularse como antinomia. Cuanto más desarrollada está la individualidad, más experimentamos esto como una antinomia.

La antinomia es la siguiente:

1. Expresamos nuestros sentimientos y con esto los comunicamos.

2. Nuestros sentimientos en su totalidad y en su concreción son incomunicables.

Wittgenstein formulaba esa experiencia antinómica como sigue:

a) «Consideremos el tono de voz, la inflexión, los gestos, como partes *esenciales* de nuestra experiencia, no como acompañamientos no esenciales ni como meros medios de comunicación.» [27]

b) «Nos inclinamos a decir que cuando comunicamos a alguien un sentimiento, en el otro extremo ocurre algo que nunca conoceremos. Todo lo que podemos recibir de él es de nuevo una expresión.» [28]

Esta antinomia formula en términos específicos la antinomia general que hemos encontrado anteriormente al analizar la *condition humaine,* en cuanto a las relaciones humanas, la

(27) Ludwig Wittgenstein, *Preliminary Studies for the «Phylosophical Investigations as the Blue and Brown Books»*, Nueva York, Harper and Row, 1965, p. 182.

(28) Id., p. 185. A los 22 años, György Lukacs, en carta a su amigo Leo Popper, expresaba la misma experiencia de la siguiente forma: «De otro lado, sé tan bien que yo sólo conozco lo que ocurre desde mí hacia ti, y no lo que ocurre desde ti hacia mí, que estoy asustado.»

posibilidad o imposibilidad de encuentro entre Yo y el Otro. Recordemos: con nuestro propio organismo (organismo social) nos volvemos hacia el mundo (el objeto) como sistema integrado. Ese sistema idiosincrático puede incorporar, integrar el mundo de objetos sólo partiendo de sí mismo, nunca trascendiendo la propia entidad. Por mucho que el sujeto permee el objeto, por mucho que realice su propio yo asimilando el objeto a través del proceso de selección, el sujeto sigue siendo siempre sujeto, y el objeto objeto. Nuestra vida es finita para esta aproximación a lo infinito.

El Otro es también siempre objeto, nunca es Yo, pero es un sujeto-objeto y nos relacionamos con él como sujeto activo, es el «otro Yo». Sabemos que el otro es tan Yo como nosotros, nos reconocemos a nosotros mismos en el Otro... es un espejo en el que nos contemplamos a nosotros mismos. (Recordemos: primero «aprendemos» el significado de la expresión de sentimiento, y sólo más tarde nos lo aplicamos a nosotros mismos.) No puede haber alienación más completa que la que llevase a relacionarse con la otra persona completamente como un objeto; ni puede siquiera existir un afecto negativo de este tipo. (El sádico consigue placer tratando al sujeto como objeto, pero sigue siendo consciente de su carácter de sujeto.)

Aunque nunca consideramos al otro sujeto como mero objeto (sino siempre como sujeto-objeto), la antinomia señalada más arriba no juega un papel en todas las relaciones interpersonales. En las relaciones personales puramente pragmáticas (o fundamentalmente pragmáticas —que son la mayor parte de nuestras relaciones interpersonales) no experimentamos ningún sentimiento de antinomia. Nadie se interesa por lo que siente el conductor del tranvía cuando descubre que no llevo billete, y si siento vergüenza no es porque el revisor esté enfadado, sino porque he cometido una infracción, he infringido las normas de buena conducta, etc. Si voy a una oficina a resolver algún asunto, sólo me interesa que el empleado me tenga simpatía o no si esto puede influir en la solución de mi problema. En la medida en que quiero que el empleado comprenda mis sentimientos ya no tengo con él una relación funcional: la función se limita ya a crear una posibilidad de hacerme comprender por una «persona de sensibilidad». (En la novela de György Konrád *The Case-Worker*, se desarrolla una formulación de ambos tipos de relación con el empleado, la funcional y la no funcional.)

Experimentamos la antinomia en el momento en que pre-

tendemos que el Otro comprenda nuestros sentimientos en toda su concreción y complejidad, y aún más: que se implique en ellos. Más todavía: que se implique en ellos con la misma intensidad que nosotros.

Esta expectativa del Ego, que el otro sienta lo mismo que yo, y en el mismo grado, es siempre absurda y sin sentido. (Lo que no significa que nunca surja tal expectativa.) Pero la filosofía moral británica (empezando por Hutcheson y Smith) ha analizado ya que no es eso lo que normalmente espera la gente, sino algo completamente distinto. El Ego espera hallar en el otro simpatía: una implicación positiva en sus propios sentimientos. Si la persona amada me corresponde, yo no espero que sienta lo mismo que yo, sino más bien que simpatice conmigo... que le guste corresponder a mi amor. Si tengo mala conciencia, no espero que el otro también la sienta, sino que simpatice: que le duela mi situación. Incluso en el caso de sentimientos homogéneos, es absurdo esperar una identidad completa en los sentimientos de ambas personas. El significado de la frase «¿me quieres igual que yo?» es «¿me quieres tanto como yo?» Añadamos que la respuesta tan frecuente a esta pregunta, «sí», no tiene en realidad sentido. (¿Cómo podemos saber que nos amamos con la misma intensidad?) La respuesta razonable sería: «Te quiero mucho.» En el caso de sentimientos homogéneos (seamos o no conscientes de ello) nunca se da una identidad, lo que hay es siempre equivalencia. Si el sentimiento del otro equivale al mío, me siento satisfecho.

He señalado lo absurdo y sin sentido que es esperar que el Otro sienta lo mismo y con la misma intensidad, pero esto no significa que esta expectativa no surja nunca. Si se da, entonces también es señal de algo, tiene un significado: el amor propio. Sólo la persona que se ama a sí misma más que al Otro en todos los sentidos puede esperar tal cosa. Entonces, no estamos ante una antinomia antropológica, sino ante un valor humano negativo. (Ese valor negativo puede incluso alcanzar tal intensidad que se convierta en odio: el enfermo odia al sano, porque éste no siente su sufrimiento físico.)

De la antinomia de la condición humana derivan dos problemas reales e inseparables, los formulados por Wittgenstein. Uno de ellos es ¿soy capaz de comunicarme? ¿de expresar adecuadamente lo que siento? ¿soy capaz de sentir «sí, es eso, es eso»? El otro es si puedo interpretar adecuadamente los «signos» de otros. Más exactamente: cuando leo los «signos» del Otro, ¿com-

prendo adecuadamente su significado? ¿Puedo conocer realmente lo que siente? (Que no es lo mismo que: ¿siento exactamente lo mismo que él?)

Ambos problemas, que podemos considerar reales en el sentido que hemos explicado, difícilmente se presentan en las sociedades tradicionales, o en todo caso se presentan sólo periféricamente. Cuanto mayor sea el consenso sobre los signos de expresión del sentimiento, más «naturalmente» podemos inferir de los signos el significado, sobre todo espontáneamente. Así, por ejemplo, si un hombre ofrece a una dama una serenata, es un signo de que ella es «la elegida de su corazón», pues ese es el significado de un signo convencional. Durante el Renacimiento, cuando estaba en proceso de desintegración una sociedad guiada por las tradiciones, una de las fuentes principales de conflictos trágicos y cómicos era que la gente empezaba a no comprender el significado de los signos. Estos eran interpretados tradicionalmente, aunque su sentido se individualizaba. La serenata dada por Don Juan es interpretada por la doncella como «soy la elegida de su corazón», pero en este caso el signo significa en realidad: te deseo porque eres una mujer. Esa es la razón de que en esa época aparezca el problema del conocimiento con una intensidad hasta entonces desconocida: baste mencionar los dramas de Shakespeare.

Pero el hecho de que se desarrolle entonces un individuo moderno y con él el significado idiosincrático de las expresiones (por supuesto, tampoco en este caso puede haber idiosincrasia total, y el significado idiosincrático sólo excepcionalmente choca con el sistema general de signos, moviéndose en general dentro de los límites de ese sistema), ese hecho no provoca necesariamente una experiencia dolorosa de la antinomia. Los que se comportan según las normas y costumbres de la sociedad burguesa son guiados normalmente por el interés, y en general atribuyen al otro motivos interesados: no buscan tras el signo la «naturaleza» específica del sentimiento, sino el interés. Sólo con la negación y el rechazo de la sociedad burguesa (y del interés como motivo) surge realmente la necesidad de una comunicación adecuada del carácter concreto de mis sentimientos, de una interpretación adecuada de los signos idiosincráticos del Otro. Así fue en los casos de Rousseau, Feuerbach, Kierkegaard, el joven Lukács (sobre todo en la Estética de Heidelberg) y Wittgenstein.

He dicho que considero real el problema. Pero no creo que

la antinomia pueda resolverse, ni que sea necesariamente trágica.

Ciertamente, nunca puede resolverse de un tajo, sino sólo progresivamente. Y no se puede resolver del todo: eso sólo sería posible con un progreso infinito, y somos seres finitos. Sólo de manera aproximativa podemos expresar lo que sentimos, pero podemos intentarlo una y otra vez, aproximándonos cada vez más al sentimiento. Nunca alcanzamos el estado de «ahora ya lo sé», «ahora lo he expresado adecuadamente», aunque sólo sea porque la propia personalidad es cambiante. Tal vez mañana tendré que expresar algo distinto de lo que he expresado hoy, y tal vez mañana se modifique también el significado de los signos del Otro. Sin embargo, esto no es trágico. La tragedia tiene carácter de desenlace. Y si algo continúa, si hay progreso, no podemos hablar de tragedia.

La necesidad que tenemos de expresarnos «completamente» y de entender «completamente» al otro, es un valor positivo. Que esa necesidad no pueda satisfacerse nunca «completamente», no es «limitación nuestra». Al fin y al cabo, nunca podemos satisfacer «completamente» ninguna de las necesidades humanas cualitativas (propias), ni la que se dirige al conocimiento, ni la que busca la belleza, o la actividad libre, etc. La satisfacción completa (total) de nuestras necesidades cualitativas acabaría con nuestro ser, acabaría con nuestra implicación en la extensión de nuestro Ego. Y ¿es «malo» ser humano?

Así, sentir significa estar implicado en algo. El sentimiento nos guía en la preservación y extensión de nuestro organismo social (nuestro Ego). Nuestros sentimientos se expresan: dan la información fundamental sobre lo que realmente somos. Un hombre sin sentimiento es inimaginable.

En uno de sus experimentos mentales Wittgenstein suponía la existencia de una cultura en que no hubiese expresión del sentimiento (y tampoco sentimiento, por tanto). Tal cultura de ningún modo podría ser análoga a la nuestra.

«Porque entonces la vida funcionaría de modo distinto. Lo que nos interesa no les interesaría. Dejarían de ser inimaginables los conceptos distintos. En realidad, sólo de esa forma son imaginables conceptos esencialmente distintos. Posiblemente no podríamos hacernos comprender por ellos. Ni siquiera como podemos hacernos comprender por un perro.»[29]

(29) L. Wittgenstein, *Zettel*, op. cit., pp. 69c-70e.

CAPÍTULO II
LA CLASIFICACIÓN DE LOS SENTIMIENTOS DESDE EL PUNTO DE VISTA ANTROPOLÓGICO

Hasta ahora hemos hablado de sentimientos «en general». Pero la gente tiene sentimientos específicos. Podemos sistematizar de algún modo esa diversidad heterogénea de sentimientos, clasificándolos en «tipos de sentimientos», y asignando en la medida de lo posible los sentimientos particulares a esos diversos «tipos».

Soy consciente de las dificultades y trampas de la clasificación. Cada sentimiento, incluso el más simple, es un síndrome formado por componentes heterogéneos. «Las palabras emocionales no se refieren a cosas, en el sentido en que una mesa o incluso un átomo es una cosa, sino que se refieren más bien a síndromes, en el sentido en que una enfermedad es un síndrome».[29a] Cuando tratamos de síndromes necesariamente enfatizamos uno o varios factores negligiendo otros, para poder ordenarlos según unos tipos. Hemos de tomar como base de la clasificación el factor que desde cierto punto de vista es esencial, sabiendo muy bien que estamos haciendo abstracción de la totalidad del síndrome. Al clasificar los sentimientos las dificultades resultan todavía mayores que en la tipología de otros síndromes. Los tipos pueden separarse uno de otro sólo en teoría, pues se entrelazan y funden uno con otro en cada síndrome particular y específico.

Echemos una ojeada a algunos de los enfoques tradicionales de tal clasificación.

(29a) R. S. Lazarus, J. R. Avernil y E. M. Opton Jr., «Toward a Cognitive Theory of Emotion», en *Feeling and Emotion*, The Loyola Symposium, edición a cargo de M. Arnold, Nueva York, Academic Press, 1970, p. 211.

1. El análisis lingüístico

Aquí la base de la clasificación es el lenguaje coloquial, cotidiano, común. Considero desordenada este tipo de clasificación. Hay pocas áreas de la vida humana (y posiblemente ninguna), en que el uso de las palabras de las diversas lenguas sea tan divergente como en el caso de las palabras que expresan sentimientos. La distinción que encontramos en un idioma en el lenguaje coloquial, exige al traducirla a otro idioma recurrir a terminología científica; lo que nos dice en una lengua un concepto, no hay en otra lengua término que lo defina claramente. Así, la distinción entre las palabras húngaras *érzés* y *érzelem* no existe en inglés o alemán (ambas cosas se expresan como «sentimiento»: *feeling* o *Gefühl*). En alemán y en húngaro —a diferencia del inglés— el sentimiento «tengo miedo» se expresa con la palabra «Ich fürchte mich», «én félek», es decir, con formas verbales del término miedo. He visto un análisis de la palabra «homesickness», añoranza, que relaciona dicho sentimiento con la enfermedad, cosa lógica, sobre la base del término inglés. Pero ese mismo sentimiento se designa en alemán como *Heinwuch* (relacionándolo no con la enfermedad, sino con el dolor), y en húngaro como *hónvágy* (relacionándolo con el deseo). La relación que existe en alemán entre *Leid* y *Leidenschaft*, y en húngaro entre *szenvedés* y *szenvedély*, no existe ni en francés ni en inglés, aunque existía en el original latino *(passio)*. Sólo el húngaro diferencia entre *szeretet* y *szerelem* (nombres), pero en cambio no tiene en lenguaje coloquial la distinción entre «I love» y «I like» (en alemán ich liebe, ich habe gern).

2. La diferenciación entre sentimientos simples y complejos

La base de esta diferenciación la sentó Wundt, pero una parte de los pensadores que en otros aspectos están muy alejados de Wundt han aceptado también esa diferenciación. En inglés, la expresa la distinción entre las palabras *feeling* y *emotion* (sentimiento y emoción). Según Wundt —simplificando un poco su pensamiento— *feeling* es un elemento afectivo homogéneo, mientras que *emotion* es una combinación de elementos afectivos heterogéneos.

Es típico de los que han elaborado tales categorías el aplicar

los atributos «agradable» o «desagradable» exclusivamente a los «sentimientos simples». Es más, trabajando sobre sentimientos simples se han dedicado a determinar experimentalmente el punto en que un sentimiento se transforma físicamente de agradable en desagradable. Un estímulo débil es agradable, un estímulo fuerte desagradable... así argumentan. Naturalmente, en el caso de la mayor parte de las sensaciones existe realmente una frontera física más allá de la cual el estímulo suscita un sentimiento negativo. (Que, por supuesto, no es invariablemente «desagradable»: un ruido ensordecedor, una luz cegadora que aparece súbitamente, son más bien «dolorosos».) Al mismo tiempo, exista o no tal frontera física, esa frontera puede ser considerada como irrelevante desde el punto de vista del análisis de los sentimientos. En la vida real de una persona y en sus actividades reales, sólo nos vemos confrontados con tal estímulo en situaciones límite, pues normalmente nuestros sentidos realizan el ajuste. Qué sentimiento se suscita *de facto* en nosotros depende en gran medida del contexto en el que emerge, y no del mismo estímulo. La música rock intensa puede resultar muy agradable a alguien que la escuche, mientras será desagradable para el que quiera tener una conversación. Lo mismo puede decirse de los estímulos «débiles». Es posible que en condiciones de laboratorio las caricias sean siempre agradables, pero si a uno le acaricia alguien al que aborrece, ese mismo estímulo puede convertirse en odioso o repulsivo. En este caso el sentimiento tiene un contenido cognoscitivo-social. Lo mismo hay que decir del análisis de casi todos los «sentimientos simples» mencionados por Beebe-Center.

Más sofisticada que la distinción puramente de laboratorio presentada por Beebe-Center es la teoría de Magda Arnold: diferencia los sentimientos simples y complejos (feeling, emotion) por la relación que guardan con el objeto. «Las *emotions* se dirigen a algún objeto en tanto que los *feelings* indican meramente nuestras reacciones a un aspecto particular de un objeto o situación», escribe.[30] Sin embargo, la misma Arnold clasifica el miedo —en todas sus variedades— como *emotion*. Pero si nos encontramos con un lobo en el bosque, solamente percibiríamos un aspecto de esa circunstancia, a saber, que es peligroso para nosotros. En cambio, si estamos sentados en un cálido baño (éste es uno de los ejemplos típicos de *feeling*) sin

(30) M. Arnold, *op. cit.*, p. 20.

duda gozaríamos no sólo con la temperatura del agua —que es un aspecto del objeto— sino más bien con toda la «situación».

El aspecto más discutible de la diferenciación *feeling-emotion* es el reduccionismo que implica. La mayor parte de los defensores de esta diferenciación (aunque no todos) consideran a los sentimientos complejos como una simple combinación de los simples. Así Wundt argumenta como sigue: «Who sich dagegen eine zeitliche Folge von Gefühlen zu einem zusammenhangeden Verlauft verbinder, der sich gegenüber den vorausgegangenen und den nachfolgenden Vorgängen als ein eigenartiges Ganzes aussondert, das im allgemeinen zugleich intensivere Wirkungen auf das Subjekt ausübt als ein einzelnes Gefühl, da nennen wir einen solchen Verlauf von Gefühlen einen Affekt.» [31] (Wundt designa como afecto lo que Beebe-Center y Arnold llaman *emotion.*) Pero esta afirmación no corresponde a los hechos. Sentimientos sucesivos pueden ser desvinculados de lo anterior y de lo posterior sin que haya por medio ninguna emoción (sin que a nadie se le ocurra hablar de *ninguna emoción*). Nos despierta un ruido, nos asustamos, queremos saber de dónde procede el ruido, descubrimos un gato que maulla, nos tranquilizamos, simpatizamos con el animal, nos reímos de nosotros mismos por el susto, volvemos a dormirnos. Supongamos, sin embargo, que nuestro ejemplo no se ajusta a la concepción de Wundt porque aquí tenemos una combinación de *emotions* (afectos) más que de sentimientos simples. Por tanto, examinemos la secuencia paso por paso. La *Verlauftsform* empezó con el susto, y realmente Wundt considera el miedo como un «afecto» y no como un sentimiento. Pero en el caso del miedo, ¿dónde está la «serie de sentimientos que se suceden uno a otro en el tiempo»? El miedo es sin duda un reflejo no condicionado, y sin embargo constituye un sentimiento homogéneo. Sigamos: «queremos saber qué produjo el ruido». En sí mismo, eso es un sentimiento combinado: ansiedad (miedo) y, simultáneamente, superación

(31) Wilhelm Wundt, Grundriss der Psychologie, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1888, p. 201, «De otro lado, cuando una serie de sentimientos que se suceden uno a otro en el tiempo se unen en un proceso interconectado que se distingue de los procesos anteriores y posteriores como un todo individualizado, y que en general tiene sobre el sujeto un efecto más intenso que un solo sentimiento, llamamos a tal sucesión de sentimientos una *emoción*». Wundt, W., *Outlines of Psychology*, trad. C. H. Judd. (Leipzig, Alfred Kroner, 3.ª ed. Eug. 1907), p. 109.

consciente de la ansiedad, curiosidad, etc. El único problema es que la «combinación» de esas emociones de ningún modo da como suma el sentimiento de «quiero saber qué produjo el ruido». Pues, por ejemplo, si alguien es enviado a una expedición, puede «combinar» exactamente los mismos «sentimientos» sin que por ello sienta lo mismo, ya que el sentimiento no puede ser separado de la situación y el conocimiento. La suposición de que la combinación de sentimientos simples «da como resultado» el afecto (o emoción), es comparable a la suposición de que la superposición de los colores de una pintura dé como resultado la propia pintura.

Bedford y Ryle critican este reduccionismo, pero a su vez insisten en el carácter fundamental de los «sentimientos simples». Según ellos, los sentimientos simples se diferencian de las sensaciones causadas por un objeto y vienen a ser idénticos a las «sensaciones corpóreas». Según estos autores, las «sensaciones corpóreas» son «acontecimientos» (acontecimientos emocionales); y lo propio de las emociones son las interpretaciones cognoscitivo-emocionales de esos acontecimientos. Lo que *de facto* sentimos es siempre «dolor», «irritación», «desfallecimiento», «punzada», etc. pero esos mismos acontecimientos pueden ser interpretados de muy diversas maneras según la situación y el conocimiento. Así, el dolor, en el caso de perder una partida de cartas, viene a ser vejación; si la persona amada tiene una cita con otro, el dolor es celos. Sin duda, esto también es reduccionismo, aunque de orden mucho más elevado que el de Wundt. Es reduccionismo porque no considera el hecho de que el conocimiento es reintegrado en los sentimientos. Es decir, si perdemos una partida de cartas, o la persona amada tiene una cita con otro, no es que sintamos lo mismo pero lo interpretemos de manera distinta (utilizando un concepto emocional distinto para describir la situación), sino que más bien no sentimos lo mismo. Es cierto que no puedo demostrar lo que afirmo. No puedo justificarlo más que refiriéndome a la introspección y a las obras de arte. Pero Bedford y Ryle son igualmente incapaces de demostrar su aserto, y la introspección y el arte votan contra ellos.[32]

(32) El rastreo de los sentimientos simples no es el único tipo de reduccionismo que hallamos en la teoría de los sentimientos. Por ejemplo, Buytendijk deriva todos los sentimientos del sentimiento de amor. Y tampoco puede considerarse reduccionista toda teoría de las emociones basada en la cualidad sentimiento-emoción.

3. En varias de sus obras hizo Freud intentos variados de agrupar los sentimientos. Sobresale entre esos intentos la división de los sentimientos en defensivos y activos, tipología muy importante desde el punto de vista de la descripción y terapia de las perturbaciones de la personalidad. Sin embargo, desde el punto de vista antropológico, en que el punto de partida es la persona psicológicamente sana, esa misma división puede considerarse irrelevante.

4. Considero importante el intento efectuado por Karl Leonhard. Su clasificación es la siguiente: sentimientos sensuales, impulsos (sentimientos impulsivos), sentimientos instintivos y sentimientos asociativos (los sentimientos que pertenecen a esta última categoría son siempre complejos, en tanto que en las otras tres encontramos lo mismo sentimientos simples que complejos). El punto de vista de la división es la función antropológica de los sentimientos. Adoptaré en mi propia clasificación el grupo llamado impulsos, así como el que Leonhard llamaba «sentimientos asociativos». En cambio no haré otro tanto con la categoría de «sentimientos sensuales», y no porque no tenga sentido ese grupo, sino porque mi principio antropológico ordenador no es estrictamente funcional. Y tampoco adoptaré la categoría de «sentimientos instintivos» porque tengo objeciones teóricas contra él. Este «tipo» es el punto débil de Leonhard, pues en él reúne sentimientos completamente heterogéneos (por ejemplo, el instinto de mamar con el placer de mamar, el instinto de posesión con el placer de poseer, el instinto de «felicitación» con el placer de compartir con otros la felicidad, el instinto de rectitud con el sentimiento de indignación, etc.).

Clasificaré los sentimientos desde un punto de vista antropológico. Pero esta observación tiene un carácter muy general. En sí mismo, el enfoque antropológico puede constituir la base de diversas tipologías, incluso muy distintas. La clase de tipología que derivemos del punto de vista antropológico viene determinada por una preconcepción filosófica: cuál consideramos que es la esencia del hombre. En lo que respecta a las partes constitutivas de la esencia del hombre, he aceptado la posición de Marx, según la cual el carácter social, el trabajo (objetivación), la libertad, la conciencia, la universalidad, constituyen la esencia del hombre.[33] Siguiendo a Marx, considero esas partes cons-

(33) Para un análisis detallado de estos elementos constitutivos

titutivas no sólo como hechos empíricos, sino también como valores. Me guiará en la clasificación este concepto de la esencia humana —elegida también como valor—. Por tanto, avanzaré en mi tipología desde los sentimientos que pertenecen a la reproducción bio-social hasta los sentimientos de reproducción puramente social, desde los sentimientos en que tengo poca libertad hasta los que me aseguran o presuponen una mayor libertad y un ámbito mayor de actividad, desde los sentimientos menos cognoscitivos hasta los cognoscitivos. Partiendo de los factores filogenético-ontogenéticos primarios, de los que pertenecen al carácter mudo de la especie, y pasando por los que pertenecen al carácter de la especie en-sí (ansichseiende Gattungsmässigkeit), hasta los que pertenecen al carácter de la especie para-sí (Fürsichseiende Gattungsmässigkeit). Partiendo de los que pertenecen a toda la raza humana llegaremos a los que son idiosincráticos social e individualmente. De los sentimientos que por su esencia son indiferentes iremos a los sentimientos portadores de valor (desde el punto de vista antropológico es indiferente que los sentimientos sean positivos o negativos). Los sentimientos clasificados en un mismo tipo desde este punto de vista constituyen —para citar a Wittgenstein— una familia, pero no hay dos sentimientos que puedan ser englobados en un mismo concepto con *todas* sus particularidades, con todas sus funciones. Ni siquiera la dirección indicada más arriba puede convertirse —y no se convierte— en válida incondicionalmente en todas las instancias. Pero como toda clasificación posible del sentimiento es condicional e imperfecta, consciente de ello acepto los riesgos implicados en mi tipología.

Mi clasificación es la siguiente: sentimientos impulsivos, afectos, sentimientos orientativos, emociones en sentido estricto (sentimientos cognoscitivo-situacionales), sentimientos de carácter y personalidad, predisposiciones emocionales. Esta clasificación hace necesario en muchos casos poner entre paréntesis el carácter homogeneizador de los conceptos emocionales. Así, por ejemplo, «miedo» es un concepto, pero puede darse el miedo como afecto, el miedo como emoción, el miedo como sentimiento caracterológico. Si tengo miedo de los bombardeos, el miedo es un afecto; si «temo que mi partido sea derrotado en las elecciones», entonces el miedo se convierte en un sentimiento cog-

---

ver la primera parte de mi antropología (Sobre los Instintos), Van Gorcum, Amsterdam, 1979.

noscitivo-situacional (emoción); y si el miedo es un tipo general de reacción —es decir, si soy un cobarde— entonces el miedo es un sentimiento del carácter o la personalidad.

A) Los sentimientos impulsivos

Hablar de impulsos «puros» sería siempre, en el caso del hombre, una abstracción. Los impulsos no sólo se diferencian tempranamente en el proceso de crecimiento sino que al tiempo se hacen codeterminados social y situacionalmente. El recién nacido tiene simplemente hambre. El niño de pecho y el niño pequeño van sintiendo hambre de algo: de lo que el entorno social les ofrece para apagar el hambre.

Sin embargo, esa abstracción tiene sentido. Los codeterminantes sociales integrados en los impulsos no abolen su carácter de sentimientos impulsivos. Por mucho que el impulso se combine con afectos, con sentimientos orientativos, o con emociones, mantiene sus rasgos distintivos. Los sentimientos construidos sobre impulsos tienen ciertas características comunes que les distinguen de los sentimientos no construidos sobre impulsos. Al mismo tiempo el propio impulso puede ser abstraído de los codeterminantes sociales integrados en él; en las llamadas «situaciones límite», el intento de satisfacer el impulso puede suspender todos los codeterminantes sociales: los náufragos al borde de la inanición con frecuencia se comen entre ellos; ya no sienten hambre de algo, sino de cualquier cosa que sea comible.

¿Cuáles son los rasgos más o menos comunes de los impulsos?

1. Los impulsos son las señales de nuestro organismo, indican que algo «no está en orden» en el organismo, que la homeóstasis biológica está amenazada. «El cuerpo emplea un "impulso" sólo cuando le falta la información necesaria para mantener al cuerpo», escribe Tomkins.[34]

2. Esas señales van dirigidas al organismo social, es decir, a uno mismo y no a los demás. Probablemente por ello los

(34) Tomkins, *op. cit.* I, p. 31.

impulsos no se expresan ni en la expresión facial, ni en la modulación de la voz, ni en el gesto: son sentimientos que no tienen función comunicativa. El significado del impulso —como señal— es «¡busca una solución!»

3. Los impulsos son indispensables desde el punto de vista de la preservación biológica de la raza. Con excepción del impulso sexual, son también indispensables para la preservación del organismo individual. De ahí que no haya ninguna cultura, y teóricamente no pueda haber ninguna prescripción social, que pretenda la represión general de ninguno de los impulsos. Ni siquiera la Cristiandad pretendió reprimir el impulso sexual: simplemente señaló el marco institucional (el matrimonio, «institución sagrada»), dentro del cual se permitía, con carácter exclusivo, la satisfacción del impulso, e incluso esta satisfacción se convertía en obligación. Al mismo tiempo pretendía reprimir, empujar al trasfondo, el afecto sexual.

4. Los impulsos, o su intensidad, no disminuyen con el hábito. Y esto en tres sentidos. En primer lugar, no me acostumbro a la presencia del impulso, por ejemplo, no puedo acostumbrarme a sentir calor o sed. (En cambio, sí me acostumbro a la melancolía o el sentimiento de luto, y no digamos ya a los sentimientos positivos.) En segundo lugar, no puedo habituarme a los impulsos no satisfechos. Si no puedo descansar, me siento cada vez más fatigado. (En cambio, si un amigo no corresponde a mi afecto, mi amistad puede morir lo mismo que puede incrementarse.) Finalmente, no puedo habituarme al impulso en relación con un objeto específico determinado: si como siempre el mismo plato, el afecto dirigido a la comida (el apetito) puede disminuir, pero no el impulso, y si tengo hambre, lo comeré. En los campos de concentración la misma comida repulsiva era invariablemente deseada, porque disminuía la tortura del hambre.

5. La satisfacción de un impulso no puede sustituir la satisfacción de otro: un impulso no puede ser reprimido por otro. No cabe la proyección ni hay posibilidad de canalización. Si estoy cansado, de nada me sirve beber agua, no disminuye con ello la fatiga. (En cambio, un deseo erótico puede ser sublimado en amor, la ira puede ser canalizada por el sentimiento y el gesto de perdón.) Por supuesto, es posible reprimir temporalmente los impulsos, aunque los diversos impulsos pueden ser

reprimidos en grado distinto. Así, si bebo mucho, el tormento del sentimiento de hambre puede menguar durante un rato. Claro que eso sólo es posible dentro de un espacio de tiempo muy definido, pues tarde o temprano la homeóstasis biológica quedará trastornada. (En cambio, el deseo de humillar a alguien puede ser reprimido de una vez por todas por un sentimiento de solidaridad o un sentimiento de deber.)

6. Todos los impulsos son también señales de una necesidad; por tanto, necesitamos satisfacer todos los impulsos.

7. Cómo, en qué circunstancias, de qué forma, dónde, etc., satisfacemos las necesidades indicadas por los impulsos... esos factores son siempre determinados socialmente: por ejemplo, cómo y qué tenemos que comer o beber, cómo descansar y cómo satisfacer las necesidades sexuales, la necesidad de calor o refrigeración, dónde debemos defecar, etc. Y por esta razón nuestros sentimientos son codeterminados socialmente... con la excepción de las situaciones límite. Las condiciones y formas de la reducción del impulso no son prescritas simplemente por normas, sino también por sistemas fijados de costumbres que con frecuencia toman la forma de ritos. El comer es especialmente rico en tales ritos: las comidas en común de los espartanos, las fiestas de los atenienses o de la Edad Media, la absorción del cuerpo de Cristo en el caso del sacrificio cristiano o, todavía hoy, la comida familiar del domingo... todo esto han sido siempre focos de regulación de la existencia social (y siguen siéndolo hasta cierto punto todavía en la actualidad).

8. Sabemos que los impulsos son las señales del organismo social, y que la reducción del impulso es una necesidad. La necesidad es siempre una necesidad social, no es una necesidad de comer, sino de comer eso o aquello. Sin embargo, la necesidad social siempre se relaciona con algún factor biológico: asegurar la homeóstasis orgánica. El hombre produce para asegurar la homeóstasis orgánica, toda reducción de impulso está conectada con la producción. Sin embargo, a este respecto es particularmente importante señalar que aquí sólo estamos hablando de una «familia». La satisfacción del hambre de comida, de la sed de líquido, del «hambre» de calor ha jugado siempre un papel fundamental en toda producción humana. Es más, toda sociedad produce en primer lugar para satisfacer necesida-

des impulsivas de este tipo. Hay otros sentimientos impulsivos que más bien señalan los límites de la producción, y entre ellos está en primer lugar el sentimiento de fatiga. Como es bien sabido, fue la necesidad de disminuir la fatiga y la necesidad de sueño lo que en la etapa de extensión de la industrialización capitalista constituyó una barrera insuperable para la producción de plusvalía. Según ciertas concepciones más recientes, el hambre de aire planteará un límite semejante a la producción humana: más allá de cierto límite la polución hará «insatisfactible» el hambre de aire. En el caso de otros impulsos (por ejemplo, el sexual) la producción no juega un papel mucho mayor que respecto de otros muchos sentimientos que no son impulsos. Aunque la «decoración» del objeto de sexualidad es tan antigua como la misma humanidad, su significación en la producción no es mayor que la de la producción estética, por poner un ejemplo, o la de la producción por entretenimiento en general.

Sobre los impulsos se edifican afectos, sentimientos cognoscitivo-situacionales y sentimientos orientativos: así ocurre con el gusto en el vestir y el comer, con la preferencia en cuanto al alojamiento o el afecto sexual (sentimientos eróticos). Esto se da aunque apenas seamos conscientes de ello: por ejemplo cuando respiramos profundamente en el bosque. En la práctica, los impulsos no pueden ser separados de los sentimientos heterogéneos relacionados con ellos o construidos sobre ellos. Gehlen escribió: «... ist der Trieb des Hungers von dem Interesse, an dieser bestimmten Stelle nach Nahrung zu suchen, und von dem Bedürfnis, sich dahin zu begeben, im konkreten Erlebnis gar nich unterscheidbar, und daraus folgt, das es eine objektive Grenze zwischen Antrieben und Interessen, Badürfnissen und Gewohnheiten gar nicht gibt.» [35] Sin embargo, al abordarlo científicamente, es necesario aislar, abstraer, a pesar del entrelazamiento de diversos tipos de sentimientos. Así, Tomkins tiene razón cuando reprocha a Freud que no distinguiese entre el impulso sexual y el afecto sexual. Freud adscribió el complejo de Edipo a la represión del impulso sexual, mientras que si tal complejo se da es como consecuencia de la represión no del impulso, sino del afecto. Y esta distinción es extremadamente

(35) «...en la experiencia real no es posible separar el impulso de hambre del interés por buscar alimento en un lugar particular, y de la necesidad de ir a ese lugar; y de esto se sigue que no hay una frontera objetiva entre impulsos, intereses, necesidades y hábitos». A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie, op. cit.*, p. 56.

importante, en la medida en que implica a todo el complejo de relaciones entre lo «natural» y lo «social», y da pie a planteamientos muy divergentes sobre la interpretación de esas relaciones.

Las ocho características comunes que hemos asignado a los impulsos bastan para establecer que pertenecen a la misma familia, y que es justificado separarlos de otras familias. Sin embargo, todo esto no altera lo que he subrayado repetidamente, que cada impulso específico es un síndrome particular, y que no hay dos impulsos que satisfagan de la misma forma ni en la misma medida los criterios que hemos señalado. Por ejemplo, en el caso del impulso de defecación el codeterminante social se refiere casi exclusivamente a las circunstancias que han de rodear su satisfacción, y es un impulso que puede servir de base a afectos (como mostró Freud en el caso del erotismo anal), pero no necesariamente. En cambio, en el caso del impulso sexual o el hambre, es de importancia decisiva que algunos de sus objetos potenciales sean excluidos y otros preferidos (el tabú del incesto se desarrolla junto con el mismo carácter social), lo que significa que el impulso funciona sólo con el afecto. Esta conversión en afecto regula incluso la manifestación del sentimiento (por ejemplo, desaparece la periodicidad del impulso sexual que es característica del mundo animal, y el sentimiento de hambre viene a hacerse relativamente independiente del vaciamiento del estómago). En el caso del hambre de aire, en cambio, difícilmente podemos hablar de que el sentimiento se independice del estado del organismo. Somos capaces de regular intencionadamente, y en medida considerable, el plazo de satisfacción del hambre; en el caso de la sed el alcance de nuestra discrecionalidad es más restringido, y lo es aún más en el caso del sueño.

Aun no perteneciendo a la familia de los impulsos, el sentimiento de dolor corporal está muy relacionado con ellos. Si partiésemos del análisis lingüístico, nos veríamos obligados a colocar todos los «dolores» en una sola familia. Sin embargo, el «dolor» concreto es muy heterogéneo: comprende sentimientos que son básicamente distintos por su contenido y por su función. Hay algo que sí es común a un dolor de estómago y al «dolor de haber cometido un error»: que ambos son «sentimientos malos». Sin embargo, podemos decir otro tanto de otros sentimientos que no son considerados «dolores». (Por ejemplo el sentimiento «me entristece haber cometido un error» es

más próximo a «me duele haber cometido un error» que éste último a un dolor de estómago.)

Wittgenstein vio la diferencia entre el dolor corporal y el llamado «dolor mental». Según él el dolor corporal es una categoría de sentimientos aparte, una transición entre percepción y emoción.

Por mi parte he señalado que el dolor corporal guarda relación con los impulsos. ¿En qué me baso?

1. El dolor corporal es también una señal para el organismo, y también esta señal significa que hay algo «que no está en orden» en el organismo. El dolor corporal intenso significa que la homeóstasis está a punto de trastornarse.

2. Las señales del dolor corporal se dirigen también primariamente al organismo social, a uno mismo, para que «busque la solución».

3. El sentimiento de dolor corporal es también indispensable desde el punto de vista de la preservación de la especie y del individuo. Los individuos que nacen privados de la capacidad de sentir dolor sólo pueden librarse de la muerte mediante una supervisión médica estrecha y constante.

4. El dolor no disminuye por el hábito. Como mucho, podemos arreglárnoslas para hacerlo soportable pero, dentro de los límites biológicos, esto vale también para los impulsos.

5. El sentimiento de dolor tampoco puede ser detenido por una implicación heterogénea. No puede ser sublimado ni canalizado. La implicación heterogénea, o incluso una situación de stress, pueden empujar el dolor al trasfondo sólo de manera temporal. Un orgasmo no suprime el dolor de muelas, a lo más dejamos de sentirlo durante algunos minutos.

6. También producimos para parar (o reducir) el dolor. Ninguna sociedad primitiva ignora las curas.

7. El sentimiento de dolor (y los sentimientos de encontrarse mal, de estar enfermo, que pertenecen a la misma familia) también induce para su regulación (para regular su reducción), en todas partes, un sistema de costumbres. Hay toda

una trama de imágenes colectivas (Kollektivvorstellungen), o ritos mágicos y religiosos conectados con el sentimiento de dolor, como en el caso del impulso de hambre o el sexual (es decir, de su reducción).

Después de decir todo esto, ¿por qué no clasifico el sentimiento de dolor en la misma familia de los impulsos y sólo establezco entre ellos un «parentesco»? Pregunta tanto más justificada si tenemos en cuenta que hay sentimientos de transición entre ambos, como el hambre de aire, que he incluido entre los impulsos, pero también podría clasificarse entre los sentimientos de dolor (o enfermedad). Dejando a un lado ese sentimiento de tipo transicional, sin embargo, puedo establecer claramente unas diferencias que justifican el atribuir a esos sentimientos sólo un «parentesco».

1. El sentimiento de dolor (a diferencia de los impulsos) es expresivo, se expresa en gritos, expresiones faciales, modulaciones de la voz. Por tanto, las «señales» del dolor corporal son comunicativas. Son señales que no sólo significan «busca la solución», sino también «ayúdame». Las expresiones del dolor corporal son en parte idénticas con las del dolor mental (por ejemplo, la queja). Y esa identidad parcial de expresiones puede ser la razón (o una de las razones) de que nos refiramos a ambos como «dolores».

2. El dolor corporal no se satisface, sino que cesa. La satisfacción significa siempre un gozo activo (como hartarse, beber, el acto sexual, descansar, etc.), mientras que la cesación del dolor es simplemente la no existencia de sentimiento, que provoca el alivio. Esto se aplica también al hambre de aire: cuando el hombre que se ahogaba consigue al fin llegar a la costa, no disfruta, sino que se siente aliviado.

Si nunca hemos sentido el impulso sexual, tampoco estamos familiarizados con el orgasmo. Pero no conocer el dolor corporal no nos priva de ninguna forma de placer. El tópico de que no hay placer sin dolor es sin duda válido en lo que respecta al dolor mental, pero no vale para el corporal. ¿Quién puede pretender que la familiaridad con el dolor de cabeza o de muelas es condición de felicidad?

B) Afectos

Si llamo «afectos» a los sentimientos que voy a analizar ahora es simplemente por una opción terminológica. Les podría haber llamado emociones, y podría haber llamado afectos a los sentimientos que clasifico como emociones. He elegido este nombre arbitrariamente, o más bien siguiendo el adoptado por Tomkins. Por tanto, el nombre, *per se*, es indiferente. Lo fundamental es que estamos ante una familia de sentimientos realmente distinta y muy importante.

A pesar de que he aceptado en este punto la terminología de Tomkins, no me convence su afirmación de que «la señal del impulso tiene que ser amplificada por el sistema de afectos para tener suficiente poder motivador»,[36] y tampoco me convence que esta amplificación afectiva se realice por medio del «sistema activador» de la «formatio reticularis». De ser esto cierto, a cada impulso se le añadiría un afecto, y nunca podrían hacerse conscientes las señales de esos impulsos sin los afectos. Pero no todo impulso constituye la base de un afecto (o por lo menos, no necesariamente), y sin embargo, los impulsos pueden realizar con éxito su misión.

A la vez, existen cierto número de afectos que no se construyen en modo alguno sobre impulsos. La función de los afectos difiere de la de los impulsos. (Por supuesto que es cierto que algunos impulsos son amplificados por afectos, por ejemplo el hambre es amplificado por el apetito, pero esto no es base suficiente para la generalización a que nos hemos referido.)

La teoría de Gehlen y de Claessens sobre los orígenes y función de los afectos resulta mucho más convincente. Según esta teoría los afectos, en forma muy parecida a los sentimientos impulsivos, resultan de la «demolición de los instintos» (Instinktabbau), pero en un aspecto distinto. Los impulsos son el resultado de la demolición de reacciones animales instintivas a estímulos internos, mientras que los afectos son el resultado de la demolición de reacciones instintivas a estímulos externos. Mientras el sentimiento impulsivo se origina en la demolición de la serie de reacciones instintivas: impulso interior —conducta apetitiva— acciones consumatorias, la fuente del afecto es la serie estímulos percutores-acción instintual (auslösender Reiz-Instinkthandlung) que, en el caso del hombre, se desarrolla

(36) Tomkins, *op. cit.*, p. 88.

como sigue: estímulo percutor-impacto sentimental-expresión (auslösender Reiz-Gefühlstoss-Ausdruck). Las expresiones «müssen nämlich aufgefasst werden als nicht praktische (in der Aussenwelt nichts verändernde) Abfuhrwege von Gefühlstossen...» [37]

Fue Darwin el que sentó las bases de esta concepción. Según él toda expresión de afecto es un «residuo» de un acto instintual. La expresión de rabia, por ejemplo, es el «residuo» de la captura de la presa. De ahí sus características: mostrar los dientes, necesidad de golpear, temblores, etc. El asco es el «residuo» expresivo de la reacción instintual de vomitar: el vómito, la expectoración «aparece» en nuestros rasgos sin que se dé realmente la reacción instintiva.

Y ciertamente, en el caso de todo afecto encontramos un «estímulo percutor», cosa que no ocurre necesariamente en el caso de los impulsos. El estómago puede dolerme sin ningún estímulo externo, pero sólo puedo sentir asco en presencia de un estímulo externo. Puedo sentir hambre viendo comida o sin verla, pero el apetito lo suscita la presencia de comida. Puedo sentir hambre de actividad sin ninguna posibilidad de actividad (y en realidad, sólo entonces la siento), pero sólo puedo sentir curiosidad si algo la provoca.

He dicho que los afectos no se levantan sobre cada impulso. Pero en nuestra vida emocional los impulsos que juegan un papel más importante son aquellos sobre los que se levantan afectos, o incluso emociones más complejas que los afectos. Así ocurre con el impulso sexual, el hambre de actividad y, aunque en menor medida, también con el hambre de comer.

Los afectos juegan un papel decisivo (en el caso del hombre) no fundamentalmente en lo biológico, sino en la homeóstasis social. Mejor dicho, hay afectos cuya función homeostática fue más relevante en la época de formación de la especie humana de lo que es durante el desarrollo de la homeóstasis social. Por ejemplo, la rabia. Actualmente, ésta no tiene ya tal función de homeóstasis social, y por ello toda cultura trata de reprimirla, o al menos de acorralarla de algún modo.

(37) «...han de ser concebidas no como rodeos no prácticos de los impactos sentimentales (tales que no alteren el mundo externo en ningún modo)». Claessens, *Instinct, Psyche, Geltung*, Colonia, Westdeutscher Verlag, 1968, p. 107.

¿Cuáles son los rasgos comunes —de familia— más característicos de los afectos?

1. La presencia concreta del estímulo percutor *(auslösender Reiz)*. Cuando el estímulo percutor no está presente de manera concreta —por ejemplo, cuando lo evocamos con la fantasía— el afecto no es «puro» sino que enlaza con emociones cognoscitivo-situacionales; así ocurre cuando recuerdo una situación vergonzosa, o cuando recuerdo a alguien que provocó mi rabia. Sin embargo, desde este punto de vista, el status de los afectos construidos sobre impulsos, por ejemplo el apetito o el deseo sexual, es relativamente distinto. Precisamente por razón de su base impulsiva, pueden ser evocados por la fantasía sin que asuman el carácter de emociones: así sucede cuando miro una película erótica o pienso en mi plato favorito.

2. Todos los afectos son expresivos: en expresión facial, en gritos, en modulación de voz, en gestos. En el caso de afectos fuertes todo el cuerpo se hace expresivo. Esto indica que los afectos son, sin excepción, comunicativos. Las expresiones de los afectos son señales para el Otro, y señales cuyo significado puede ser interpretado sin necesidad de claves.

3. Los afectos forman parte del carácter social. Todos los afectos sin excepción pertenecen a la especie humana en general, y no son idiosincráticos ni social ni individualmente. Ninguna cultura desconoce la expresión del miedo (y el miedo mismo), la expresión de vergüenza (y la vergüenza), la expresión de rabia (y la rabia), la expresión de alegría y tristeza (ni el sentimiento de alegría y el de tristeza, la risa, los gritos), etc. Este era ya el presupuesto de Darwin, y por eso envió cuestionarios referentes a la expresión a misioneros situados en todo el mundo, que vinieron a corroborar su hipótesis. Hipótesis que desde entonces ha quedado confirmada sin ningún género de dudas.

Debo añadir que la expresión de los afectos puede modificarse (idiosincráticamente) a pesar del carácter universal de los afectos (y de la expresión de los afectos). Sin embargo, esas modificaciones son consecuencia de emociones secundarias, de emociones cognoscitivo-situacionales construidas sobre los afectos. Cosa conocida también por Darwin. Si reprimimos la rabia intencionadamente, ya no tenemos una expresión «pura» de rabia, la expresión cambia. Las prescripciones sociales relativas a

los afectos, y además las decisiones y preferencias individuales, pueden disminuir la intensidad de la expresión, y el hábito o práctica de reprimir la expresión puede llegar muy allá. Actualmente sólo hallamos expresiones «puras» de afectos en el rostro de los niños pequeños.

Es fácil comprobar la cualidad humana universal de los afectos. Reconocemos sin ninguna duda la expresión de afectos en el rostro de individuos de cualquier nación o raza aunque no sepamos nada de sus valores, costumbres o manera de pensar. Los dibujos de los niños —con labios curvados hacia arriba o hacia abajo— resultan «evidentes» para cualquier persona: los extremos de los labios hacia arriba significan «alegría», y hacia abajo significan «tristeza», «ira».

También reconocemos sin ninguna duda la expresión de afecto aunque no tengamos ni idea de la situación. Si se nos muestra un rostro lleno de miedo, no es necesario ver junto a él el hacha a punto de caer, ni la bestia que ruge ante él para darnos cuenta de que aquel hombre tiene miedo. Si vemos un rostro lleno de asco no necesitamos ver qué repele a esa persona: sé que siente asco. En cambio no ocurre así de ningún modo en el caso de expresiones emocionales no afectivas. Ninguna fotografía puede indicarnos que la persona en ella representada está enamorada. Si un hombre y una mujer se sonríen en una fotografía de boda decimos: se quieren. Es la situación (el conocimiento) la que nos da la clave de la comprensión. Si cogemos el niño de los brazos de Mary, le «quitamos a ella del rostro el amor materno», la ternura. No se puede recurrir a los retratos para demostrar lo contrario, pues los retratos siempre expresan un complejo de sentimientos de carácter (sentimientos de personalidad correspondientes), nunca hallamos en ellos una expresión sin ambigüedad de la persona retratada. Y así, la expresión puede siempre interpretarse de distintos modos, a través del filtro de las emociones cognoscitivo-situacionales del receptor.

4. Las expresiones de afectos no son adquiridas, y puedo añadir que sólo las expresiones de afectos no son adquiridas. Ya Darwin hablaba de una chica que era ciega y sordomuda y sin embargo tenía las mismas expresiones de miedo, rabia, alegría, que cualquier otra persona. Por tanto, las expresiones de afectos son espontáneas. Hay momentos que no pueden ser suscitados intencionadamente, por ejemplo el palidecer o ruborizar-

se. Por eso con frecuencia sentimos que las expresiones de afectos «nos invaden» como si fuesen acciones compulsivas. Por supuesto, incluso estas expresiones pueden ser «imitadas» y manipuladas. (Por ejemplo, Ricardo III manipula ataques de rabia.) Pero ese tipo de manipulación rara vez resulta realmente lograda, y para que no lo calemos la persona tiene que ser un actor excelente. Las expresiones emocionales, precisamente por su carácter idiosincrático, pueden ser manipuladas con mucha más facilidad y más éxito.

5. El objeto de los afectos (lo que provoca el afecto) no es específico salvo en el caso de afectos construidos sobre impulsos. Podemos tener miedo, rabia, o encontrarnos disgustados por los objetos, acontecimientos y gente más diversos. En cambio, sólo podemos tener hambre de comida, sed de bebida, etc.)
En el caso de afectos construidos sobre impulsos el afecto restringe el objeto del impulso, dentro de la naturaleza específica del objeto. Mi apetito no se dirige a la comida en general, sino a comida buena, sabrosa; mi afecto sexual se dirige a un individuo que me resulta particularmente deseable (y no al otro sexo en general).

6. Mientras en el caso de los impulsos nunca buscamos la tensión, la tensión en los afectos puede ser buscada. Lo que en la antigüedad llamaban «una vida orientada a los placeres» era esencialmente un modo de vida desarrollado a partir de las tensiones afectivas levantadas sobre los impulsos sexuales y del hambre (y la satisfacción de esos impulsos). La llamada «vida de peligros» se construye sobre la búsqueda de la provocación de la tensión del afecto miedo.

7. A diferencia de los impulsos, los afectos disminuyen, o al menos pueden menguar, con el hábito. El afecto sexual dirigido al mismo objeto disminuye con el hábito, a no ser que vaya emparejado con emociones de un orden más elevado. El estudiante de medicina que siente náuseas al efectuar la primera disección llega a acostumbrarse más tarde a la vista de los cadáveres, y el afecto va muriéndose. (Algo parecido sucede con el miedo, la rabia, la curiosidad, etc.)

8. Es posible disminuir intencionadamente el afecto apartando la atención de su objeto.

9. El afecto, como estableció ajustadamente Gehlen, está siempre conectado con la fantasía. La satisfacción del afecto es al mismo tiempo satisfacción de la fantasía.

10. Un afecto puede reprimir otro, y en esto los afectos, a diferencia de los sentimientos impulsivos, se asemejan a las emociones. La rabia o la curiosidad pueden reprimir el miedo, la vergüenza puede reprimir el afecto sexual, y viceversa.

11. Un objeto del afecto puede reprimir a otro, los afectos pueden sublimarse y canalizarse.

Los afectos se regulan fundamentalmente no por el sistema de costumbres, sino por normas (normas éticas). Así Aristóteles definía al valiente como el que teme cuando debe temer, lo que debe temer, en la forma y el lugar en que debe. (No tendría sentido decir que una persona tiene que sentir sed donde y cuándo... debe.) Sublimación y canalización vienen a tener sentido precisamente debido a la regulación normativa; en otras palabras, la regulación normativa es posible porque los afectos pueden ser sublimados y canalizados; además, estamos hablando de sentimientos que pueden ser disminuidos intencionalmente, o detenidos mediante la práctica. Si una persona tiene miedo de algo (en un lugar, forma, etc.) siendo así que no debiera sentir miedo según las normas admitidas, entonces puede o bien reprimir el miedo con ayuda de otros afectos o emociones, o bien sublimarlo y canalizarlo, desembocando en una situación en que el miedo es permisible, y entonces siente miedo. Con frecuencia el estímulo que suscita el afecto ni siquiera es consciente. El único estímulo consciente es el que hemos encontrado por causa del afecto y en relación al cual podemos sublimar o canalizar el afecto. En el caso de un afecto dirigido a un objeto sexual prohibido (tal como nos dijo Freud) realmente nos hallamos en la mayor parte de las ocasiones con tal proceso de sublimación.

12. Los afectos son contagiosos. Ciertas teorías consideran que lo son todos los sentimientos, pero eso no se ajusta a los hechos. ¿Cómo podría ser contagiosa el hambre en una situación en que un hombre está harto y otro en la inanición? En cambio, el apetito puede ser contagioso. Pero a su vez, emociones de un orden más elevado tampoco son contagiosas: no se puede pegar a otro ni el desprecio ni el placer estético. El

miedo sin duda se contagia, y lo mismo ocurre con la rabia, la curiosidad, el disgusto y, aunque en menor medida, la vergüenza. Los demagogos juegan con los afectos para provocar un contagio. También se juega con los afectos en las orgías (el afecto sexual de otra persona es en sí mismo un estímulo que suscita el mío, pero nadie puede pegarse el sentimiento de amor de otra persona).

El contagio es la propiedad más peligrosa de los afectos. Los afectos masivos (homogéneos) pueden empujar al trasfondo en cosa de segundos las normas que regulan a esos afectos, incluso en el caso de personas en que estas normas tengan mucha fuerza. Es el caso de los linchamientos, o del pánico. Por supuesto, ese peligro es el corolario de afectos específicos. El afecto de asco o el de curiosidad no es menos contagioso, pero es menos peligroso que la rabia o el miedo.

13. Los afectos no son necesidades inevitables, y en esto se asemejan a las emociones. Así, el afecto puro de rabia, o de miedo, no es en modo alguno una necesidad; de ahí que todas las culturas intentan reprimirlos parcialmente, o al menos canalizarlos normativamente. Además, no necesariamente producimos para los afectos (sólo producimos necesariamente para los afectos que se construyen sobre la base de impulsos). Sería absurdo producir para el disgusto.

Hasta aquí hemos delimitado los afectos «hacia abajo», es decir contrastándolos con los impulsos. A continuación los delimitaremos «por arriba», comparándolos en algunos aspectos con las emociones que analizaremos más adelante.

Los afectos se distinguen claramente de los sentimientos cognoscitivo-situacionales (emociones) por los siguientes factores.

Mi propia persona no puede ser objeto de mi afecto; si tengo miedo de mí mismo, o estoy indignado conmigo mismo, o siento vergüenza de mí, o asco, eso no son afectos, sino emociones cognoscitivas. En tales casos no se dan las expresiones características de los afectos: no me ruborizo, ni palidezco, ni bajo la mirada, no aparece en mi rostro la expresión del asco llamado «físico».

El afecto no es, por sí mismo, *«vinculante»*. Sólo lo es la acción que se deriva de él, si hay tal acción. Una persona no es responsable de indignarse, sólo puede ser responsable de reaccionar a la indignación con un acto de conducta agresivo. Sin embargo, las emociones contienen en sí mismas el elemento

«vinculante», aunque no se siga de ellas ninguna acción. Somos responsables de nuestras emociones. En la breve narración de Balzac «L'Auberge Rouge», los dos jóvenes héroes piensan en matar al rico viajante, por ansia de dinero. Uno de ellos realiza su pensamiento, el otro no. Pero el que no actuó puede también tener mala conciencia, porque incluso el mero deseo de cometer asesinato por dinero es *vinculante*.

Los afectos, característicos de toda la humanidad, nacen con nosotros en la misma medida (en mayor o menor medida, es decir, con una «tendencia» mayor o menor) que los impulsos. En cambio, todas las emociones son aprendidas; su única base orgánica o fisiológica hay que buscarla en los sentimientos impulsivos o los afectos.[38]

Analicemos ahora algunos afectos que tienen base en impulsos, y algunos que no.

1. El afecto sexual

Al hablar de los impulsos dije que estábamos tratando de abstracciones. Esto es particularmente cierto en lo que concierne al impulso sexual. Para los seres humanos, el impulso sexual no existe en forma pura. El surgimiento de la socialidad

(38) Hoy existe un consenso muy amplio acerca de los procesos viscerales y endocrinológicos que forman la base de los impulsos. Lo mismo puede decirse de la localización neuro-fisiológica de los impulsos. Parece cierto, por ejemplo, que el hipotálamo juega un papel decisivo en la regulación del hambre, mientras que la formatio reticularis juega un papel decisivo en la regulación del sueño y la vigilia. En lo que concierne a las emociones, los resultados son mucho menos seguros. Nadie puede localizar ni definir endocrinológicamente qué es amar, esperar, despreciar. En el caso de las emociones —por hallarnos ante sentimientos cognoscitivo-situacionales— sólo podemos hablar de «acción total». En cambio, si la investigación se limita a los afectos, la localización es completamente justificada. Aunque en los últimos treinta años ha habido muchos acontecimientos en la exploración de la base y el curso fisiológicos de los afectos, los resultados dejan aún más perplejidad. Así, hay quienes (aunque cada vez menos) creen todavía hoy en la teoría de James-Lange, es decir, en la descripción puramente visceral de los afectos. Desde Cannon, los neurofisiólogos han tratado cada vez más de localizar la sede de los afectos en el cerebro. Bard y Stanley-Jones han buscado el centro de los afectos en el hipotálamo, mientras que Lindsley y Tomkins indagan en el «sistema activador» de la formatio reticularis. McLean ha escudriñado en el llamado sistema límbico. Magda Arnold

significa *ipso facto* que excluimos ciertos objetos sexuales de los objetos socialmente permitidos al deseo sexual. La sexualidad humana está constituida desde el principio como afecto sexual.

Sin embargo, es claro que, en su génesis, ese afecto se desarrolló a partir del impulso sexual, se construyó sobre ese impulso. El afecto sexual, como todos los afectos construidos sobre impulsos, es menos universalmente expresivo y también menos totalmente expresivo que los afectos originales (es decir, los no levantados sobre la base de impulsos). Así, no es posible identificar incondicionalmente las expresiones fónicas, las faciales, los gestos que pertenecen al afecto sexual. Esas expresiones resultan de la incorporación de sentimientos más idiosincráticos, altamente orientativos (gusto), o emociones, a diferencia de las expresiones que pertenecen primariamente al afecto, como ocurre con la rabia, el miedo y la vergüenza. Sabemos que muchas culturas primitivas no conocen el beso, y que incluso las posiciones del coito son muy idiosincráticas. Como dije, lo mismo vale para todos los afectos construidos sobre la base de impulsos. En el caso de la curiosidad, sólo es expresiva la actitud de un rostro que observa (el rostro que interroga es ya idiosincrático), y algo parecido ocurre con el apetito (nos relamemos los labios, hacemos chasquear la lengua en el paladar...). Nunca damos con una expresión que sea identificable total y universalmente.

Pero el afecto sexual no sólo no puede ser delimitado ine-

---

en el hipotálamo y el sistema límbico. La localización de los afectos concretos, o su descripción endocrinológica resultan aún más problemáticos. El afecto sexual ha sido localizado en el hipotálamo, pero también en el precúneo. Durante cierto tiempo tuvo aceptación generalizada la interpretación según la cual el miedo va acompañado de la emisión de adrenalina y la rabia de la emisión de noradrenalina (Fletwood, Diethelm). Sin embargo, posteriormente, Funkenstein halló trazos de noradrenalina en la sangre de sujetos afectados por el miedo. Ganó terreno la teoría de Selye según la cual el mismo síndrome específico puede ser suscitado por estímulos inespecíficos (frío, enfermedad, miedo, humillación, etc.). Las dificultades vienen sin duda del hecho de que prácticamente no existen afectos «puros» en los adultos, y por tanto no es posible aislarlos. Los experimentos de Schachter han confirmado que la misma droga puede causar afectos diversos si las situaciones son distintas (es decir, si hay estímulos distintos). Pero los experimentos sobre animales son irrelevantes: en los animales no hay hiato, las expresiones son distintas, etc.

quívocamente «por abajo», sino tampoco por arriba. La producción para satisfacer el impulso sexual es al tiempo producción para satisfacer el afecto, pero esa producción no se limita al afecto. La producción orientada a la atracción sexual siempre contiene por lo menos los rudimentos del gusto estético. Además, normalmente la emoción de la atracción está entrelazada con el afecto sexual. Linton llama la atención sobre el hecho de que incluso en las sociedades primitivas, donde los matrimonios son pactados, se toma en cuenta un atractivo que no es meramente sexual. Por no hablar ya de los contactos antes del matrimonio en que es sobre todo ese atractivo personal el que juega un papel dominante. (El matrimonio sin atracción es un fenómeno muy tardío... es típico solamente de sociedades de clase, e incluso dentro de ellas es típico sólo de los estamentos privilegiados.) En cuanto al amor (que también se construye sobre la base del afecto sexual), según la aguda observación de Rousseau, es la antítesis misma del impulso sexual, porque excluye todos los objetos de deseo sexual excepto uno.

2. El afecto del miedo

Debemos distinguir entre el reflejo del sobresalto y el afecto miedo, pues la tríada estímulo-sentir el impacto-expresión, que es típica de todos los afectos, no es típica del sobresalto: falta aquí el momento de sentir el impacto (Gefühlstoss). El reflejo del sobresalto, por supuesto, puede iniciar tal sentimiento de impacto, pero éste aparece tras el miedo-expresión, y es signo de miedo provocado por el sobresalto. Sin embargo, es igualmente posible que no se suscite un impacto sentimental y el sentimiento de miedo concomitante. Así, si un amigo de repente me tapa los ojos con las manos en plena calle, me sobresalto (reacciono con el reflejo de sobresalto), pero a la vez oigo e identifico su voz. Por tanto el reflejo del sobresalto no pertenece a la «familia» de los afectos, aunque esté relacionado con ellos. La base de la relación es que el reflejo de sobresalto es expresivo, y además, que esta expresión es universal (típica de toda la humanidad). Además, esa expresión puede ser reprimida (aunque sólo en parte) y entonces no es todo el cuerpo el que expresa, aunque el reflejo de la mirada permanece en cualquier caso, y no puede ser evitado voluntariamente.

El miedo es uno de los afectos más expresivos: la expresión

de miedo es característica de la especie en general, pero lo que suscita el sentimiento (el estímulo) viene siempre dado socialmente. La formación de miedo tiene dos fuentes: *a*) la experiencia personal (me picó una abeja — tengo miedo de las abejas), *b*) la experiencia social adquirida mediante la comunicación: si sabemos lo peligroso que es caerse de una ventana elevada tenemos miedo aunque nunca lo hayamos probado. Este conocimiento previo (comunicación de la experiencia social) juega en el caso del afecto miedo un papel mucho mayor que en ningún otro caso.

El afecto miedo (como todos los demás) es provocado por el estímulo presente. El miedo dirigido al futuro, o al pasado, no es un afecto, sino una emoción (y no tiene expresión de afecto). Por supuesto, la emoción del miedo puede repentinamente tornarse en afecto miedo (por ejemplo, cuando lo que temíamos en un futuro distante sucede repentinamente), pero en modo alguno ocurre necesariamente así. Nunca podría convertirse en miedo-afecto un sentimiento formulado como sigue: «Tengo miedo de que el matrimonio de mi hijo no resulte bien.»

El afecto miedo puede ser provocado no sólo por un objeto del que se sabe que es peligroso (por ejemplo un arma mortífera dirigida contra uno), sino también por un objeto desconocido (en general, estímulo desconocido también), precisamente porque somos incapaces de situarlo cognoscitivamente, porque somos incapaces de identificarlo. Tenemos miedo de él porque no sabemos que no sea peligroso, y por tanto puede serlo. El mismo estímulo de freno puede suscitar miedo o no, según sepamos o no lo que significa para nosotros. Por ejemplo: llaman a la puerta a medianoche. Si estoy aguardando a la persona amada, me siento feliz, ya llegó. Si no espero a nadie me asalta el miedo: ¿quién puede ser? Un forastero. Sigo teniendo miedo hasta que puedo identificarle y saber si es o no peligroso. Esto no puede ocurrir con el miedo no afectivo, pues siempre sé qué temo.

Debemos abordar al llegar a este punto un tipo particular de miedo: la ansiedad. Sin duda se caracteriza por el hecho de que no sé qué es lo que en realidad temo, y no tengo claro el significado específico del miedo. ¿Es un afecto la ansiedad? ¿Podemos clasificarla en la categoría del afecto miedo?

En general, la ansiedad es definida como un miedo sin objeto. Pero si este miedo no tiene objeto, si no tiene un estímulo percutor, un estímulo presente, entonces teóricamente no satis-

face los criterios de la familia que he designado como categoría de los afectos.

Antes de seguir este razonamiento, señalaré entre paréntesis que en los pacientes que sufren de ansiedad se han hallado los signos viscero-endocrinales característicos del miedo, por ejemplo el incremento de la producción de adrenalina. Esto hace probable que estemos ante un fenómeno de tipo afectivo.

Examinemos. ¿Es cierto que la ansiedad es un miedo sin objeto? En cierto sentido, sin duda: nadie siente ansiedad por una llamada a la puerta, un lobo, un arma, etc. La ansiedad es continua: la tensión no deriva de un estímulo u objeto. Sin embargo, la conclusión que saco de esto es contraria a la que se suele deducir: que la ansiedad sí tiene un objeto. Una persona ansiosa es una persona que no ve claramente el significado de la mayoría de los estímulos y por tanto experimenta como peligrosos esos estímulos (y la multitud de estímulos), que no resultan peligrosos para los demás. Una persona está ansiosa si la mayor parte de los signos —o al menos muchos de ellos— son «desconocidos», «ajenos» y no sabe si son peligrosos o no. No es cierto que la persona ansiosa tenga miedo a la Nada, la persona ansiosa es la que tiene miedo de Todo.

Creo que es fácil comprender todo esto si empezamos por las ansiedades temporales. Todo el mundo se encuentra ansioso en un entorno completamente desconocido (porque no comprende, no sabe, qué es peligroso y qué no es): los niños de campo sienten ansiedad si visitan solos una gran ciudad por primera vez, y todo niño de ciudad siente lo mismo si va solo por primera vez a un bosque denso. El hipocondríaco también es ansioso —no porque su ansiedad no tenga objeto, sino porque todo se convierte en tal objeto (cada dolor de garganta, de cabeza, de estómago le parece un cáncer).

De no ser así, sería incomprensible la correlación de la ansiedad con condiciones sociales determinadas. Si la ansiedad fuese el miedo de la nada, si no tuviese objeto, entonces ¿por qué iba a ser la ansiedad más general en ciertas condiciones sociales? Si dejamos a un lado las culturas primitivas, básicamente dependientes de factores naturales, podemos decir que cuanto más ofuscadas estén las relaciones sociales en una era determinada tanto más difícil es saber qué es peligroso y qué no lo es, y más amenazado se siente el individuo por fuerzas sociales que funcionan independientemente de su selección y decisión, más frecuente y general viene a ser la ansiedad; porque enton-

ces es mayor el número de objetos —es decir, estímulos— que pueden resultar peligrosos, y pueden provocar en nosotros el sentimiento de ansiedad. Por tanto, no es casual que el problema de la ansiedad haya recibido por primera vez formulación filosófica en Kierkegaard, y que se haya generalizado hasta resultar manido en el siglo XX.

Por razón de esos factores clasifico la ansiedad esencialmente en el grupo de los afectos, no como un afecto separado, sino como una variedad del miedo. Desde el punto de vista de mi antropología es muy importante considerarlo sólo como una variedad. He dicho que los afectos son universalmente sociales, que existen en toda sociedad y seguirán dándose sin duda en toda sociedad. No es posible imaginar un mundo sin miedo, pero sí es posible imaginar un mundo sin ansiedad, y debemos imaginarlo.

3. El afecto de la vergüenza

La vergüenza es el afecto social por excelencia: el que deriva de nuestra relación con las prescripciones sociales: sentimos que nos hemos apartado de esas prescripciones. Sus expresiones son el rubor, el bajar los párpados, bajar o ladear la cabeza, golpearse el cuerpo humillantemente.

En el caso de la vergüenza el estímulo está tan presente como en los demás afectos, pero ese estímulo no es el acto que hemos cometido, sino más bien que «nos están viendo», el «ojo» de la comunidad, la presencia inmediata de un público. La vergüenza como afecto es independiente de que se nos avergüence con o sin razón, y también es independiente de que ese motivo sea importante o no: nos hemos apartado de la prescripción, tenemos encima la mirada de la comunidad, nos condena, se burla de nosotros, o simplemente nos «ve», y por eso sentimos vergüenza. Por supuesto, la vergüenza, como todos los demás afectos, puede quedar dominada o anulada por afectos opuestos (y por emociones, y por sentimientos orientativos). Sin embargo, esto puede resultar aún más difícil con el sentimiento de vergüenza que con otros. Cuántas personas orgullosas de su pobreza intentan sin embargo «esconderse» si se encuentran en la ópera en medio de una multitud elegante. Cuántos caracteres muy autónomos se sienten sin embargo involuntariamente avergonzados si ellos o alguien de su entorno hace una

escena. Nos sentimos avergonzados de nuestros defectos físicos, aunque sepamos que no implican ningún «pecado», que no somos responsables de ellos.

Siempre son las prescripciones sociales las que regulan qué nos da vergüenza y por qué. Al fin y al cabo es precisamente el apartarse de tales prescripciones lo que constituye «algo vergonzoso». De ahí que la vergüenza —y avergonzar a otros— sea siempre un instrumento en el proceso de socialización. Con todo, cuanto más compleja sea la sociedad, más problemático se hace ese instrumento.

Darwin distinguía entre las llamadas «culturas de la vergüenza» y las «culturas de la conciencia». En las culturas integradas en que no ha tenido tiempo de desarrollarse la moralidad (la relación subjetiva con los valores éticos), el sentimiento de vergüenza es el regulador de la moralidad. Pero donde hay moralidad, que es la virtud real, el papel regulador de la vergüenza en relación a la virtud es asumido cada vez más por los remordimientos de conciencia. La mala conciencia no es un afecto, sino una emoción (sentimiento cognoscitivo-situacional). Se relaciona con el acto mismo, con total independencia de que el acto sea público, sea «visto». Es cierto que el carácter público del acto puede tener también un efecto en la mala conciencia, en el sentimiento de remordimiento; pero no es un factor primario, sino más bien secundario. Como la mala conciencia no es una desviación de lo regulado por la costumbre, sino un sentimiento regulador que se refiere a la desviación respecto de las normas morales aceptadas por mí mismo, sin duda es de un orden superior al del afecto de vergüenza. El sentimiento de vergüenza (y avergonzar a alguien) empieza a jugar un papel problemático en el proceso de socialización donde (y cuando) la norma ética difiere de la regulación de costumbres, o la regulación por la costumbre pierde contenido ético. El niño que ha sido avergonzado con demasiada frecuencia rara vez se convierte en un adulto moralmente autónomo, y tiende a ser conformista.

Por supuesto, el afecto vergüenza puede constituir base para la construcción de emociones, y la más importante de éstas es la que podemos designar como «segunda vergüenza». Este tipo de vergüenza no tiene nada que ver con una desviación respecto de lo regulado por la costumbre, y sin embargo puede ser considerada con razón como un sentimiento de vergüenza. El sentimiento a que me refiero es el que experimento cuando me estoy

revelando a mí mismo: cuando declaro mi amor o hablo a alguien sobre mí mismo. Hay ahí presente un aspecto de la vergüenza: parece que nos desnudamos, que nos denunciamos, si no en público sí al menos delante del Otro. Incluso puede conservarse la expresión del sentimiento de vergüenza: hablamos con la cabeza gacha o, si miramos al Otro a la cara, podemos incluso ruborizarnos. (El sentimiento de vergüenza derivado de la desnudez puede ser puramente afectivo pero puede también tener carácter emocional.) Pero también es un sentimiento de vergüenza emocional lo siguiente: «Me da vergüenza haber herido sus sentimientos» o «Me avergüenza ser tan rico». Y en esos casos no hay ninguna expresión de vergüenza.

4. Los afectos de alegría y tristeza

En la práctica es difícil experimentar los afectos de alegría o tristeza en su forma pura: la mayor parte de las veces, sobre esos afectos se levantan emociones de gozo o pena. La forma más pura del afecto aparece durante la niñez, y es entonces cuando podemos seguir la tríada de estímulo-sentir impacto-expresión (expresión que con frecuencia sigue al estímulo y es total), que incluye expresión fónica, facial, gestos que pueden implicar todo el cuerpo (saltar de alegría o desmayarse de tristeza). El adulto suele guardar esos afectos «para sus adentros» y entonces la expresión se hace parcial. Sin embargo, debido a la naturaleza «contagiosa» de los afectos, pueden reaparecer las formas de expresión total cuando estamos en compañía, o en medio de una muchedumbre. Pensemos en lo que ocurre para Nochevieja, cuando, bajo la influencia de la embriaguez generalizada, incluso gente desconocida se lanzan unos a los brazos de otros. (Señalemos de paso que el consumo de bebidas alcohólicas abre enormemente el camino a la expresión de afectos puros.)

Los afectos de alegría y de tristeza tienen formas secundarias lo mismo que el afecto de vergüenza. La tristeza, como emoción, es al mismo tiempo una predisposición para que ciertos estímulos puedan suscitar el afecto de tristeza: la persona triste puede deshacerse en lágrimas al oír una canción.

La risa puede ser también la expresión de la alegría, como el grito —lo hemos visto ya— puede serlo de la tristeza. Pero esto no significa que gritar y reír sean necesaria e invariablemente expresiones de afectos.

Sin duda, el grito y la risa guardan cierta relación con las expresiones de afectos en general. Esas formas de expresión son también universales, se hallan en toda cultura. Tienen una función comunicativa, son la conclusión de la secuencia estímulo-sentir impacto, son contagiosas. A pesar del hecho de que pueden ser reprimidos (por ejemplo, por otras emociones, o apartando la atención del objeto del estímulo), tienen algo de compulsivo. Son tan fáciles de reconocer y tan difíciles de simular (manteniendo apariencia de sinceridad) como las expresiones de afectos en general.

Y sin embargo, como he indicado, no todo grito o risa es expresión de afecto: pueden expresar las emociones cognoscitivo-situacionales más diversas. Piénsese en el grito como signo de alivio o de emoción, en la risa provocada por el embarazo de alguien, o por la desesperación. El grito y la risa emocionales son expresiones de personalidad, y por tanto son idiosincráticos.[39]

C) *Los sentimientos orientativos*

Los sentimientos orientativos son sentimientos afirmativos o negativos respecto de cualquier aspecto de la vida, incluyendo la acción, el pensamiento, el juicio, etc.

Los sentimientos orientativos (afirmativos o negativos) no deben confundirse con lo que usualmente llamamos «sentimiento bueno» o «sentimiento malo». Estas últimas categorías, como veremos más adelante, se originan con la aplicación de categorías generales orientativas de valor a los sentimientos.

Esta diferencia puede ilustrarse bien mediante los ejemplos presentados por Wittgenstein en relación con el sentimiento de convicción. La convicción es un típico sentimiento afirmativo (siento que es así; siento que será así; siento que entiendo, etc.). El sentimiento de convicción puede expresarse en la siguiente afirmación: «hará buen tiempo», que a la vez es un sentimiento bueno. Pero también puede haber convicción en la siguiente frase: «va a estallar la guerra», cosa que digo con horror, y que de ningún modo es un «sentimiento bueno». (Por supuesto, si

(39) No abordo aquí la compleja serie de problemas referentes al gritar y el reír. Consúltese la interesante obra de H. Plessner *Lachen und Weinen.*

sucede que soy militar profesional y ansío la guerra, puede ser un sentimiento bueno.) También puedo decir con sentimiento de convicción esto: «¡hay un error en el cálculo!» cosa que tampoco constituye un sentimiento bueno, sino que puede conectarse con irritación, insatisfacción, etc.

Tampoco hay que confundir los sentimientos orientativos (afirmativos, negativos) con sentimientos de alegría o tristeza. Un sentimiento negativo puede referirse también a la alegría («Llegaré a lamentarlo»), y un sentimiento afirmativo a la tristeza: por ejemplo en los casos en que ésta, o el acontecimiento que la provocó, fueron deliberados. Citaré una vez más a Heine: «Fuiste tú, corazón orgulloso, el que lo quiso.»

La formación de sentimientos orientativos es consecuencia de la demolición completa de los instintos. Son las objetivaciones sociales las que moldean y guían totalmente los sentimientos orientativos. Es totalmente cierto que no nacemos con ellos. Sin la experiencia adquirida a través de las objetivaciones sociales somos completamente incapaces de orientarnos. Además, cuanto más amplia sea esa experiencia, mayor es el árbito de acción del individuo dentro de las prescripciones de objetivaciones, mayor el papel jugado en nuestras vidas por los sentimientos orientativos. Dondequiera que y siempre que unos sistemas de costumbres nos prescriben completamente nuestras acciones en todo momento, no necesitamos sentimientos orientativos. (Por supuesto, es un caso meramente hipotético, pues en la práctica no puede darse una prescripción tan total.) Dondequiera que y siempre que esto apenas se da o se da menos, tenemos una necesidad creciente de sentimientos orientativos. Los adultos se guían por ellos en un área mucho más amplia que los niños, y dentro de unas relaciones sociales complejas esos sentimientos son más necesarios que dentro de relaciones sociales simples.

He dicho que los sentimientos orientativos han aparecido como resultado de la demolición de instintos. Sin embargo, precisamente esos sentimientos son considerados actualmente como «instintivos». Decimos de uno que «tiene buen instinto» si sus sentimientos afirmativos o negativos son seguros prácticamente en algún terreno. Eso hace referencia sin duda al hecho de que tras el desarrollo de sentimientos afirmativos y negativos seguros hay alguna predisposición innata. La experiencia diaria muestra que sin duda existen tales predisposiciones innatas y al tiempo idiosincráticas. Sin embargo, éstas nunca se

refieren al propio sentimiento afirmativo o negativo, sino simplemente al hecho de que algunos individuos tienen una capacidad innata para desarrollar sentimientos afirmativos o negativos más seguros en algún área, y otros en otras áreas. Piénsese en uno que haga buenos diagnósticos, pero que no necesariamente tendrá buen instinto para la bolsa o para el amor. Al mismo tiempo, y esto es esencial, nadie puede llegar a ser bueno diagnosticando sin haber estudiado medicina, y nadie puede tener buenos «instintos» en el mercado de valores sin experiencia y ciertos conocimientos previos. No es posible desarrollar ningún tipo de sentimientos orientativos sin adquirir experiencia, acumular conocimiento previo.

Los sentimientos orientativos juegan un papel en todos los aspectos de la vida humana, y son universales. Nos hacen —por lo menos parcialmente— ajustarnos a las expectativas o apartarnos de ellas: por ejemplo cuando le arreglo la corbata a uno porque no estaba bien puesta, o cuando por idéntica razón doy la vuelta a un cuadro que está cabeza abajo. Nos guían —o al menos nos guían entre otros factores— en relación a nuestra estrategia personal, o táctica, o al menos respecto de pasos particulares que damos, y pueden ir enfocados a nuestros propios sentimientos más diversos (así ocurre con el sentimiento de que «no está bien que no sienta más tristeza»).

A continuación, aun subrayando la universalidad de los sentimientos orientativos, quería señalar algunos sistemas de referencia en que esos sentimientos han jugado a lo largo de la historia un papel relevante.

1. Sentimientos orientativos en la acción directa, el trabajo, y la actividad cotidiana en general

Quiero agrupar en esta categoría los tipos de acción que se relacionan con la realización, la consecución de un objetivo determinado. Este tipo de sentimientos orientativos aparece (y se necesita como guía) cuando no todos los pasos que conducen a un fin están prescritos y si, al mismo tiempo, hemos adquirido previamente la experiencia adecuada (conocimiento).

Queremos llegar a un pueblo. Encontramos en el camino una trifurcación. «Sentimos» que el camino de la izquierda es el que nos interesa. (Si en la encrucijada hay señales indicadoras, ya no necesitamos el sentimiento orientativo, y tampoco lo ne-

cesitamos si hemos recorrido mil veces ese camino. En cambio, no aparece ningún sentimiento orientativo si no tenemos ni la más remota idea de por dónde puede caer el pueblo o del tipo de carreteras que suelen conducir a los pueblos. Sin algún conocimiento previo sólo nos puede guiar el azar ciego.) Es un sentimiento afirmativo que llamaré sentimiento de probabilidad.[40] Es el que nos guía en la mayor parte de nuestras actividades diarias (cuándo despertarnos, cómo llegar a tiempo al trabajo, cómo cruzar la calle, etc.). Sin la guía del sentimiento de probabilidad seríamos incapaces de desarrollar innumerables actividades, y nuestra propia reproducción se haría imposible.

Analicemos ahora las siguientes frases: «Siento que con un esfuerzo más podré levantar esto», «Siento que si aprieto este tornillo la máquina funcionará», «Siento que si empiezo la siembra hoy, la cosecha será excelente». Las tres frases formulan un sentimiento afirmativo referente al cumplimiento del trabajo. En los tres casos el objetivo está dado, el camino que conduce a él está prescrito no totalmente sino aproximativamente, y el sentimiento de sí se constituye sobre la base de un conocimiento previo (del individuo o de la colectividad).

Los sentimientos orientativos que pertenecen a este grupo son generalmente sentimientos de trasfondo.

2. Sentimientos orientativos en el pensar

En la práctica, los sentimientos afirmativos y negativos que juegan un papel en el pensar resultan difícilmente abstraíbles del proceso cognoscitivo en el sentido estricto de la palabra, puesto que siempre son los sentimientos de trasfondo de esos procesos. Sin embargo, es necesario efectuar esa separación si queremos subrayar la independencia funcional del proceso cognoscitivo dentro del proceso global. Así, por ejemplo, todos los juicios tienen forma de sí o de no (afirmo o niego algo y con ello asumo la responsabilidad de tal afirmación o negación), pero ese sí o no no debe ser confundido con los sentimientos orientativos; la función de aquellos es cognoscitiva, con total

(40) El análisis detallado de este tipo de sentimientos, en mi libro *La vida cotidiana*, edición alemana Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977. Edición inglesa próxima a aparecer en Routledge and Kegan Paul.

independencia de la medida en que vayan acompañados de sentimientos, incluidos los sentimientos orientativos. Si miro por la ventana y digo «está lloviendo» o «X es bonita», en ambos casos hago un juicio afirmativo (juicio que tiene forma de sí, y de cuya verdad me hago responsable), pero el primero de esos juicios puede ser totalmente indiferente (tal vez no le acompañe ningún sentimiento orientativo), mientras que el segundo va sin duda acompañado por un sentimiento orientativo; es más, el juicio es precisamente la expresión de ese sentimiento.

Entre las diversas formas de pensamiento, aquella en que mayor papel desempeñan los sentimientos orientativos es el pensamiento que resuelve problemas. Así tenemos el sentimiento de que «tengo que buscar la solución en esa dirección» (o lo mismo en forma de sentimiento negativo). El trasfondo de las llamadas «intuiciones» es siempre un sentimiento afirmativo: el proceso cognoscitivo de percibir súbitamente la solución va siempre acompañado por el sentimiento de «¡sí, es así!» o «ya di con ello». El trasfondo de toda constatación de evidencia es también un sentimiento afirmativo: «es obvio, ¿no?» El método para resolver el problema va también acompañado por sentimientos afirmativos o negativos: así, cuando digo que tal o cual procedimiento es «elegante» o «bonito». Toda predicción basada en la probabilidad viene igualmente acompañada por sentimientos orientativos. Aquí desempeñan un papel importante los sentimientos de convicción o falta de convicción a que me referí anteriormente.

Los sentimientos afirmativos o negativos acompañan también la recepción de información cognoscitiva. Ahí tenemos el sentimiento de que «esto encaja» o «no encaja».

La naturaleza del sentimiento es determinada no sólo por el contenido de la información, sino también en buena medida por su fuente. La información que proviene de una autoridad va acompañada más fácilmente de un sentimiento afirmativo que la misma información si proviene de una fuente no autorizada. En el caso de los sentimientos negativos (dudas) referidos a la información que viene de una autoridad, se necesita mucho más conocimiento previo y mucha más experiencia que en el caso de los sentimientos afirmativos (fe).

Si bien la fe y/o la duda permanecen en el trasfondo, tanto en la solución de un problema como al recibir información, cumplen sin embargo, una función positiva, como todos los senti-

mientos afirmativos o negativos. Pero esos mismos sentimientos orientativos (y sólo éstos) son no sólo sentimientos de trasfondo, sino que pueden situarse en el centro de la conciencia. De suceder esto, los mencionados sentimientos orientativos juegan un papel negativo en el proceso de pensamiento. Tanto si me creo a priori lo que proviene de una persona o institución que es una autoridad aceptada por mí, como si a priori rechazo todo lo que dimane de una persona o institución que no es una autoridad aceptada por mí, en ambos casos mi pensamiento se bloquea. El sentimiento inhibe o guía la iniciación y desarrollo de los procesos cognoscitivos. (Por supuesto, la autoridad puedo ser yo mismo para mí; tengo sentimientos afirmativos sólo respecto de las soluciones que corresponden a mis anteriores soluciones.)

3. Sentimientos orientativos en los contactos interpersonales

En los contactos interpersonales la importancia de los sentimientos orientativos crece proporcionalmente a la ampliación de los contactos, la multiplicación de sus relaciones. Si hoy me encuentro con un extranjero y luego digo: «ese hombre me gusta», o «no me gusta», el sentimiento afirmativo o negativo orienta como nunca podría haber orientado en la época en que la gente se pasaba toda la vida entre gente a los que conocía de toda la vida. Lo mismo vale para el sentimiento negativo que acompaña al aserto «ese hombre nunca podrá ser un buen soldado» o al sentimiento afirmativo que acompaña a este otro: «de ese niño se puede hacer un hombre». Todos esos ejemplos se refieren de algún modo al conocimiento del hombre. Pero los sentimientos afirmativos y negativos distan mucho de ser conocimiento del hombre, aunque sean el punto de partida para tal conocimiento. Aun así, el sentimiento puede también proporcionar información errónea, podemos descubrir que la «primera impresión» que nos habíamos formado sobre una persona ha de ser luego modificada, abandonada. Sin embargo, puedo aseverar que es imposible mantener la homeóstasis social del hombre en medio de unas relaciones sociales complejas sin sentimientos orientativos en los contactos humanos.

Cuanto más evoluciona la individualidad, más variados son los tipos de sentimientos orientativos que juegan un papel en la vida de una persona. Es innecesario extenderse sobre la im-

portancia en este contexto de la fe y la duda. Mencionaré sin embargo, un sentimiento muy importante: el tacto. Exige éste mucha experiencia previa (no hallamos niños pequeños dotados de tacto considerable) pero sólo puede desarrollarse cuando nuestra acción en una situación dada no nos viene totalmente prescrita. Cuando todo momento de expresión de piedad está regulado, no puede haber tacto al respecto. Si la regulación no es completa, o no existe, el sentimiento de acto juega un papel considerable, importante.[41]

4. Los sentimientos orientativos en relación con el *sensus communis*

El *sensus communis* guía el gusto de los individuos que pertenecen a una sociedad (a un estrato social, una comunidad, una nación) a los más diversos niveles. Esta «guía» a diversos niveles dista mucho de ser igualmente influyente en todos ellos (puede ser fuerte a un nivel, relajada en otro, y esa guía puede incluso variar de un estrato a otro). En aquello en que la guía del *sensus communis* es incondicional, los sentimientos afirmativos y negativos juegan un papel solamente durante el proceso de crecimiento. Si las orientaciones del *sensus communis* son condicionales, más laxas, entonces, los sentimientos orientativos adquieren toda la importancia con respecto a aquél.

¿Qué plato te gusta? El que está preparado como solíamos hacerlo en casa. La mayor parte de la humanidad reacciona con un sentimiento negativo a las experiencias de gustos desconocidos. Al tiempo, el amante de la buena mesa capta la más leve variación en la forma de preparación, y ese sentimiento afirmativo se relaciona sólo con la forma más perfecta de preparar el plato. La moda guía la forma de vestir o los decorados interiores, las convenciones orientan los contactos humanos. En la medida en que la orientación del *sensus communis* sea sólo general, los sentimientos orientativos juegan un papel mayor. El área de movimientos concedida a los sentimientos orientativos por el *sensus communis* puede incluso variar según el sexo: juega un papel mucho mayor en el vestir de las mujeres que en el de los hombres.

(41) Para un análisis bonito y detallado, digno de consideración, ver Georg Lukács, Estética *Az esztétikum sajátossága,* II, p. 1.

El papel de los sentimientos afirmativos y negativos destaca más sobre el *sensus communis* en relación con la objetivación de valores de niveles más elevados. Tal es el papel desempeñado por el gusto estético respecto de los valores estéticos. Incluso en culturas en que el *sensus communis* es fuerte, es decir, «asigna» irrevocablemente las formas (e incluso las proporciones «correctas», que eran por ejemplo el cánon de la antigua escultura) que dan la medida de la belleza, los sentimientos afirmativos y negativos de los individuos en la valoración de las obras de arte son extremadamente importantes: también en esas culturas se da preferencia a un juicio seguro basado en el «buen gusto», la experiencia, los conocimientos, etc., por encima de la «cultura general». Cuanto más difuso es el *sensus communis*, mayor es el papel jugado por lo que llamamos sentido estético, y más educación previa se requiere.[42]

Lo que normalmente denominamos «sentimiento moral» tiene una función similar a la del gusto estético, en relación a las objetivaciones de valores morales. La idea de que el sentimiento moral es innato, tan reiterada en el siglo XVIII, es absurda. Nadie puede tener sentimientos morales antes de adquirir objetivaciones de valor, y antes de adquirir ciertas experiencias. Si no sabemos qué se considera bueno o malo en una sociedad (o estrato) determinada, los sentimientos afirmativos y negativos que nos conducen al «buen sentido» (y a los que normalmente nos referimos como «sentimientos morales») no se desarrollan ni en relación a nuestras propias decisiones ni en relación a los actos de los demás. El carácter «instintivo» del sentido moral es exactamente tan secundario (es decir, aprendido) como el de los sentimientos orientativos en general.

El sentimiento moral, como el gusto estético, tiene una importante función social incluso donde existe una jerarquía fija de valores. Ya Aristóteles incluía este hecho en la categoría de frónesis. Su importancia aumenta en el período de la desintegración del *sensus communis*, y más tarde, igual que ocurre con el gusto estético, viene a ser problemático con la desintegración total del *sensus communis*.

(42) El propio gusto se ha hecho problemático en la sociedad burguesa moderna... precisamente con la desintegración del *sensus communis*. A este respecto ver mi estudio escrito conjuntamente con Ferenc Fehér, «On the irreformability and Necessity of Esthetics», Philosophical Forum, Boston University, 1977.

5. Los sentimientos orientativos de contacto

Los sentimientos orientativos de contacto no pertenecen a la misma familia que los sentimientos orientativos, pero están estrechamente relacionados con ellos. Estos sentimientos orientativos de contacto son el amor y el odio (simpatía-antipatía, atracción-aversión).

¿Por qué decimos que están estrechamente relacionados con los sentimientos orientativos? En primer lugar porque su función social es primariamente la de orientación. Nos orientan en la elección de las personas cuya proximidad o contacto pueden ser buenos para nuestra personalidad, y también sobre la persona o personas a las que debemos evitar. El amor es un sentimiento afirmativo respecto de otra persona como personalidad, el odio un sentimiento negativo en relación a otra persona como personalidad; el primero es un sentimiento afirmativo respecto del *ser* de esa persona y el segundo un sentimiento negativo en relación al *ser* de esa persona. (O, en un caso extremo, un sentimiento afirmativo hacia el no ser de tal persona.)

Además, los sentimientos orientativos de contacto se relacionan con los sentimientos orientativos porque su fuente es también la experiencia, el sistema de objetivación, los conocimientos. El amor materno no dimana del llamado «instinto natural» (como analicé en la primera parte de mi antropología, ese instinto no existe), y sólo el mamar del niño puede ser considerado un residuo de instinto, pero eso no guarda relación con el amor como sentimiento orientativo (no orienta en nada). El amor materno, como todos los demás tipos de amor, es un sentimiento regulado y guiado por prescripciones sociales (en las culturas precivilizadas en que como norma general los niños eran adoptados, se desarrolla idéntico sentimiento en la «madre» que adopta). Sin embargo, si el objeto, forma y medida del amor estuviese completamente determinados, no habría ningún sentimiento orientativo (no habría nada en que orientar). Tal regulación completa, sin embargo, no existe en parte alguna; incluso en las sociedades reguladas más totalmente, los individuos a los que podemos querer o no querer según elijamos son la aplastante mayoría; e incluso en relación a los que nos vemos *obligados* a amar hay un área considerable de movimientos en cuanto a la extensión de ese amor. La situación es idéntica al caso de todo sentimiento orientativo: cuanto más compleja es una sociedad, menores o más difusas son las prescripciones sobre el

amor y mayor el papel de los sentimientos orientativos de contacto.

El sentimiento orientativo de contacto (como todo sentimiento orientativo) puede ser «más o menos afirmativo» o «más o menos negativo». Así, dentro de la categoría de sentimientos orientativos de contacto, podemos hablar de la antinomia simpatía-antipatía, o atracción-aversión; esos sentimientos de contacto, sin embargo, no son primarios, sino secundarios: se han generado como resultado de la diferenciación emocional. Y esa diferenciación tiene actualmente particular relieve. Así, es importante diferenciar en el caso de nuestros sentimientos afirmativos (incluso desde el punto de vista de nuestras acciones y nuestra conducta): ¿estamos ante un sentimiento de simpatía, de atracción, o de amor?

Y una vez dicho todo esto, ¿por qué no clasificamos los sentimientos orientativos del contacto dentro de la «familia» de sentimientos orientativos?

Primero porque los sentimientos orientativos de contacto (¡cómo todos los sentimientos de contacto!) no son acontecimientos sentimentales, sino disposiciones sentimentales.

Hasta aquí no habíamos hecho referencia a las disposiciones sentimentales. Los sentimientos impulsivos, los afectos, y los sentimientos orientativos son acontecimientos del sentimiento. La categoría de disposición sentimental va a jugar un papel central en el caso de las emociones (sentimientos cognoscitivo-situacionales).

Llamamos disposiciones sentimentales a los sentimientos que pueden originar los acontecimientos sentimentales más heterogéneos —bien simultáneamente, bien sucesivamente—, consecuencia todos ellos de las disposiciones sentimentales. Esos sentimientos van siempre acompañados por un comportamiento específico. Sólo podemos hablar de disposición sentimental si tiene una duración más o menos prolongada; la duración que deba tener para que la aceptemos como auténtica disposición depende en gran medida del tipo de disposición sentimental de que se trate, pero también del *sensus communis*. Wittgenstein tiene toda la razón al afirmar: si sólo le amaste una hora, no le amaste realmente. Ese planteamiento tiene sentido, y en cambio sería absurdo decir: si sólo te dolieron las muelas una hora, no te dolieron realmente.

Con todo, sin duda hay épocas en que el amor no es considerado auténtico si no dura toda la vida, y otras épocas en

que se considera ya muy auténtico un amor que dure dos meses (no, en cambio, una amistad que sólo dure dos meses).

Aunque he clasificado el concepto de «disposición sentimental» dentro de la categoría general de disposiciones, no quiero decir con ello que las características de una disposición sentimental correspondan en todos los aspectos a las características de una disposición física. Si decimos de una sustancia que es inflamable, estamos hablando de una disposición a arder: la sustancia inflamable está «dispuesta a» arder. En comparación con esto, sin embargo, la disposición sentimental tiene una diferenciación específica, a saber, la auto-ignición. Si un hombre está enamorado, esto constituye no sólo una disposición sentimental que le hace «dispuesto a» reaccionar a todo en relación con su amor (a estar feliz si está presente, padecer por ella cuando está en apuros, estar triste si ella desconfía o sentir dolor si la pierde); significa también que él misma crea una y otra vez las situaciones emocionales. El enamorado no necesita ninguna indicación especial para vivir acontecimientos sentimentales acordes con su disposición sentimental; quiere pensar sobre su amor, o estar siempre con ella en su imaginación, evoca la imagen de ella en medio de las actividades más heterogéneas. Si él está creando algo, piensa también hasta qué punto le va gustar a ella eso que él hace, durante las actividades relevantes la «evoca» prácticamente como persona particularmente importante para él, lo que ha de decir se lo dice a ella, le habla aunque ella no esté presente. Esta constante «auto-ignición» es el rasgo característico de las disposiciones sentimentales, a diferencia de otras disposiciones.

Pero si excluimos a los sentimientos orientativos de contacto en la familia de los sentimientos orientativos no es sólo porque sean disposiciones sentimentales, sino también porque, como los sentimientos de contacto en general, son relaciones emocionales. Típicamente, son relaciones emocionales, aunque no siempre lo sean. El amor, como sentimiento mutuo, crea vínculos. (El odio suele ser también mutuo.) Por supuesto, el hecho de ser mutuo no implica igualdad. En este caso, como en todos, puede haber relaciones iguales o desiguales.[43]

Lo que he dicho en relación con el agrupamiento de sentimientos en general, tiene igualmente vigencia aquí: no existe

(43) Para un análisis de los contactos iguales y desiguales ver mi libro *A mindennapi élet* (Vida cotidiana).

un grupo «puro». El amor y el odio pueden orientarnos no sólo respecto a las personas, sino también respecto de comunidades, instituciones, objetivaciones, principios. Tiene sentido decir: «me gusta la música romántica» y esto de ningún modo equivale a un juicio de valoración estética («la música romántica es bonita»). Puede que una persona me guste y otra me disguste, que me guste una forma de vida y aborrezca otra. En tales casos el amor y el odio son una «transición» entre el sentimiento orientativo y el sentimiento orientivo de contacto. De un lado no son acontecimientos sentimentales, sino disposiciones, y de otro lado no crean vínculos. Sin embargo, hay amores y odios que no pueden ser clasificados como sentimientos orientativos. Así ocurre con la «filantropía» o la «misantropía», puesto que no tienen función orientativa. Como sentimiento puramente ideológicos, pueden ser considerados emociones. (A propósito: clasificaré entre las emociones todos los sentimientos ideológicos, incluido el amor a Dios.)

D) Sentimientos cognoscitivo-situacionales, emociones propiamente dichas

He dicho de los sentimientos orientativos que son puramente sociales. Lo mismo ocurre con las emociones propiamente dichas. Como hemos visto, la relevancia de los sentimientos afirmativos y negativos aumenta en proporción a la ampliación de la gama de experiencias y a la complejidad de la sociedad; paralelamente, se produce una diferenciación de esos sentimientos. Pero todos los tipos de sentimientos orientativos (aunque no cada sentimiento afirmativo o negativo específico) están presentes en embrión y juegan un papel por lo menos durante el proceso de crecimiento (como el sentido del gusto, la orientación del conocimiento, la de la acción, la del contacto social, la orientación de ajustarse o no a las expectativas). En cambio, las auténticas emociones, o por lo menos la mayoría de ellas, son idiosincráticas desde todo punto de vista. Tienen rasgos en común, pero no una tipología. Sin embargo, no todas las emociones están presentes en toda cultura sino que algunas se desarrollan en ciertas estructuras sociales y otras se desarrollan mejor en otras condiciones. Por ejemplo, los sentimientos de mala conciencia, devoción, el deseo de independencia, la humildad, el amor a la humanidad no han existido siempre. A la

vez, varía también el contenido sentimental de las emociones que realizan la misma función (la intensidad, profundidad, y el comportamiento correspondiente). El amor era distinto en la antigüedad, en la Edad Media y durante el siglo XIX. Además, las emociones son fuertemente idiosincráticas. Mientras que el sentimiento de miedo, de rabia o de hambre es esencialmente idéntico en todas las personas, y las diversidades idiosincráticas en parte son psicológicas y en parte derivan de emociones dirigidas o/a construidas sobre afectos o impulsos, el amor de Romeo, de Miranda, de Lady Macbeth, de Brutus, de Cleopatra —por mantenernos dentro de un mismo período histórico— son sentimientos idiosincráticamente diversos. Más aún, las mismas emociones de la misma persona son también diferentes: el amor de Romeo por Rosa es distinto del que siente por Julia.

Por lo tanto podemos afirmar lo siguiente: los sentimientos impulsivos y los afectos existirán siempre y permanecerán esencialmente idénticos a lo largo de la existencia de la humanidad; y el papel de los sentimientos orientativos se incrementará con el enriquecimiento de las relaciones humanas. Sin embargo no podemos suponer que todas las emociones que existen actualmente existan necesariamente en el futuro, ni siquiera en lo que respecta a las emociones que en alguna forma han existido en todas las culturas, o en la mayor parte de ellas.

Las emociones son en parte acontecimientos sentimentales, en parte disposiciones sentimentales. Algunas emociones pueden ser consideradas acontecimientos sentimentales «puros» (por ejemplo, el conmoverse, la devoción), mientras que otras son siempre disposiciones sentimentales (en primer lugar los sentimientos orientativos de contacto, pero no sólo éstos, sino también la envidia, los celos, la filantropía, y, en general todas las emociones que usualmente llamamos «deseo» o «amor», como el deseo de venganza, el amor a la sabiduría, etc.). Con todo, hay un número considerable de emociones que no podemos encasillar como acontecimientos o como disposiciones, pues se dan en ambas formas. Así sucede con la compasión, el desprecio, la confianza. Debo añadir que desde el punto de vista de los rasgos comunes y fundamentales de las emociones es totalmente irrelevante el que sean acontecimientos o disposiciones emocionales. A continuación, al analizar esos rasgos comunes, prescindiré con toda razón de esta diferencia.

1. No podemos decir ni de una sola de las emociones que

juegue un papel necesario e indispensable en la preservación biológica de la especie o del individuo, en la reproducción social de la especie humana o en la homeóstasis social del individuo. Ni siquiera podemos decir que ninguna de ellas haya jugado en ninguna época (por ejemplo en los orígenes de la especie humana una función de ese tipo. (Como hemos visto, el sentimiento de simpatía o amor es un sentimiento orientativo y no una emoción.) Pero en cambio de casi cada una de las emociones podemos decir que han sido o siguen siendo partes orgánicas constitutivas e indispensables en el funcionamiento de algunas épocas, estratos sociales, o clases —diferentes en cada uno de los casos—. La coexistencia social sería imposible sin la existencia de emociones (y no me refiero a tal o cual emoción en particular, sino a las emociones en general). Aunque sólo sea porque toda cultura debe regular los sentimientos impulsivos y los afectos (en primer lugar los afectos de rabia y de miedo), y esa regulación implica inevitablemente el desarrollo de algunas emociones. Depende del sistema de normas de una cultura dada el que el afecto sexual sea canalizado o sublimado en amor, sentimiento de camaradería, o deseo de posesión. La canalización del afecto sexual puede conducir a las emociones más variadas, pero siempre conduce a algún tipo de emoción.

2. Las emociones son siempre cognoscitivas y situacionales. Se puede objetar con razón que esto no constituye una diferencia específica. Al fin y al cabo hay también conocimiento en el caso de los sentimientos impulsivos y los afectos. Al alcanzar cierto grado de intensidad los afectos siempre se hacen conscientes (sabemos que estamos irritados, o asustados, ...). Los sentimientos impulsivos también se hacen conscientes al llegar a cierto grado de intensidad; sabemos que anhelamos aire, o tenemos sed. El sentimiento de hambre puede con frecuencia manifestarse no directamente, sino indirectamente (dolor de estómago, sentimiento de debilidad, etc.), pero nadie necesita recurrir a medios complicados para hacernos constatar que la razón de esos sentimientos es que tenemos hambre. Puede parecer paradójico que ese tipo de conciencia no sea en modo alguno típica de las emociones en general, es decir, de los sentimientos que hemos decidido llamar «cognoscitivos». Con gran frecuencia sucede que no sabemos que lo que sentimos es un sentimiento de inferioridad, o de desprecio, o de envidia. Puede ser totalmente justificado que uno afirme: «creí que estaba ena-

morado, pero me equivoqué», o «acabo de descubrir que toda mi vida he despreciado a mi padre». En cambio, ¿podría decir alguien: «acabo de descubrir que toda la vida he sentido náuseas al ver sangre»? Si antes no sentí náuseas, es que no las tenía.

Además, fue precisamente de los afectos de los que dije que eran siempre situacionales. Al fin y al cabo, son suscitados por un estímulo, y siempre se trata de un estímulo presente, o sea que es mi situación. Puede parecer paradójico, de nuevo, que en el caso de las emociones, a las que he llamado sentimientos «situacionales» por excelencia, diste mucho de ocurrir ésto. Las emociones no requieren un estímulo, pueden referirse al pasado, o al futuro. Si el objeto del miedo no está presente, no hay afecto miedo. Pero si no está presente el objeto de nuestro amor, podemos sentir el amor con intensidad mayor aún.

Por tanto, ¿qué quiero decir al hablar del carácter cognoscitivo y situacional de las emociones?

Empecemos por el modelo de «leer» emociones: el receptor interpreta el significado de los sentimientos por las señales de esos sentimientos (expresiones). Supongamos que estamos hablando con alguno sobre el tiempo. Durante la conversación, le echamos una mirada. Le preguntamos: «¿Por qué estás tan alegre?» o «¿qué te tiene tan enojado?» Sin duda, son preguntas razonables. En cambio, no tendría sentido preguntarle: «¿por qué estás tan conmovido?» o «¿por qué tienes mala conciencia?» Si veo que se le asoman las lágrimas a los ojos cuando recibe un premio o escucha música, puedo decir con motivo: «Ese hombre está conmovido», pero si le veo simplemente con lágrimas en los ojos puedo interpretarlo de muchas formas distintas, tal vez sin relación con emociones: se le metió algo en el ojo.

Sucede, pues, que el afecto siempre es suscitado por un estímulo, pero es independiente del estímulo que lo suscita: puedo reconocerlo e identificarlo sin tener ni idea sobre el estímulo que lo provocó. Pero no puedo reconocer una emoción (ni siquiera preguntar sobre ella) sin saber e interpretar la situación. ¿Por qué?

Analicemos el mismo proceso desde el punto de vista de la persona que siente. Tomemos el siguiente sentimiento: «me han descubierto». Comparemos dos afirmaciones. «Z me dijo que tengo mala opinión sobre X porque tengo celos de él. Como me sentí descubierto, me encontré embarazado.» «Z me dijo que estoy afectando indiferencia, pero en realidad le quiero. Como me sentí descubierta, me encontré embarazado.» En este caso

estamos ante la misma emoción de sentirse descubierto. Pero nos encontramos con dos sentimientos específicos. En el primer caso sentirse descubierto es claramente desagradable, en el segundo ocurre lo contrario.

En las emociones lo que causa la emoción, aquello acerca de que sentimos la emoción, etc., pertenece a la misma emoción, ya sea que tratemos de emociones distintas o de diferentes «matices» de una misma emoción, que en realidad constituyen también emociones distintas. El contenido del sentimiento no puede ser separado, en principio, de lo que suscita el sentimiento y de la interpretación del sentimiento. Por ejemplo, pertenece al sentimiento de desprecio la valoración, la interpretación de la personalidad de la otra persona, las acciones, el motivo por el que la desprecio; y al sentimiento de perdón pertenece el a quién, por qué, cuándo y cómo perdono. El perdón de la Amelia de Fielding está lleno de bondad y lenidad, en cambio el del José bíblico es un perdón lleno de triunfo, y el de Próspero un perdón de resignación.

Dado que en las emociones como sentimientos las referencias (a personas, situaciones, etc.) son inherentes precisamente por lo idiosincráticas que son las emociones, ocurre con frecuencia que no sabemos qué sentimos. Y precisamente porque el conocimiento forma parte del propio sentimiento, la cualidad del sentimiento experimenta un cambio cuando una persona constata lo que siente realmente. Todos sabemos cómo cambia el comportamiento e incluso los sentimientos de una persona cuando descubre que está realmente enamorada de X, o cuando descubre que ya no está enamorada de X, cuando descubre que ya no cree en Dios, o que cree en Él, que sigue viva en su ánimo la venganza o que ya desapareció.

Todo lo que dije en el primer capítulo sobre la antinomia de los sentimientos se refiere exclusivamente a las emociones. Precisamente debido a su naturaleza situacional, cognoscitiva e idiosincrática, es elemental que no disponemos de suficientes conceptos emocionales para su expresión, y sólo aproximativamente podemos clasificarlas en algunos conceptos. Por eso mismo intentamos describirlas una y otra vez, cambiando con frecuencia el enfoque. Precisamente por eso no podemos «leer» con absoluta justeza el significado del siglo del Otro, sino en todo caso lo leemos satisfactoriamente desde un punto de vista pragmático.

Pero la propia naturaleza cognoscitiva, situacional, idiosin-

crática de las emociones puede producir una situación inversa en la relación entre los individuos que «transmiten» y «reciben» la señal. Puede ocurrir que el Otro no pueda «leer» las señales, pero también puede ocurrir que interprete acertadamente el significado de las señales a pesar de que el transmisor no haya sido capaz de hacerlo. Bedford señala que cabe imaginar una situación en que todo el mundo sepa que X tiene celos excepto X mismo. Esto puede derivar de varias causas. Por ejemplo, que X nunca haya sido celoso o nunca se haya sentido celoso de esta forma, con lo que es incapaz de clasificar su sentimiento en el concepto de celos. O que X desprecie el sentimiento de celos y, actuando inauténticamente, no quiera interpretar ese sentimiento como celos sino que prefiera racionalizar: «esto no son celos, yo no le odio o desprecio por celos, sino porque, etcétera».

Por lo tanto, las emociones no son lo que llaman «sentimientos simples», ni siquiera «combinaciones» de afectos. El «esto duele» y el «esto es bueno» no se combinan para dar como suma el amor, sino que pueden constituir los contenidos sentimentales de mil emociones específicas, y de modo semejante el miedo y la vergüenza no dan como «suma» la mala conciencia. Podemos combinar indefinidamente sentimientos simples y afectos, pero nunca llegaremos así a una sola emoción específica.

3. Todo intento de subdividir las emociones falla precisamente por la naturaleza heterogénea e idiosincrática de las mismas. No podemos decir que las emociones son necesidades ni que no lo son (pues algunas emociones lo son, y otras no, o pueden serlo en el caso de algunas personas y no en el de otras). No podemos decir que producimos para las emociones ni que no producimos, ya que producimos para algunas y no para otras. No podemos decir que el hábito incrementa o mengua las emociones porque algunas de ellas se refuerzan con el hábito, otras se debilitan, y el hábito puede reforzarlas en una persona y disminuirlas en otra, o en otra ocasión. No podemos decir que las emociones son reguladas por la costumbre, pues algunas veces ésta regula algunas emociones (por ejemplo, el sentimiento de duelo), mientras que otras, o en otras ocasiones, no son reguladas por la costumbre. En realidad, podemos decir que las normas éticas tienen un papel decisivo en la regulación de emociones (y existe una emoción moral con un estatus especial, el sentimiento del deber), pero ni siquiera ésto se aplica a todas

las emociones, y ciertamente no se aplica a ellas en todas las situaciones. Debemos añadir todavía aunque las emociones pueden orientarse por igual al presente, al pasado o al futuro, hay ciertas emociones a las que ni siquiera esto se aplica. Así, la emoción de duelo sólo puede orientarse al pasado, mientras la de esperanza se dirige al futuro. Podemos decir también que las emociones, en contraposición a los afectos, no son «contagiosas» y que sus expresiones son idiosincráticas, y esto se aplica a toda emoción. Sin embargo, hay que reconocer que este resultado es muy escuálido. Y no debíamos esperar otra cosa. No nos debe sorprender que fracasen los intentos de encasillar en categorías algo que es esencialmente idiosincrático.

4. La diferenciación de nuestras emociones es, al mismo tiempo, la acumulación de nuestra riqueza humana. Nuestra riqueza en sentimientos forma parte de nuestra universalidad. Potencialmente, en relación a nuestras emociones, somos sumamente libres, pues las propias emociones carecen de toda base biológica (como muchos ciertos afectos pueden predisponernos en dirección a ciertas emociones, pero incluso aquí el ámbito de nuestra potencialidad puede ser considerable con ayuda de los valores que hemos elegido). Sin embargo, en realidad —como explicaré más adelante— no ocurre necesariamente así. Es más: sólo nuestras emociones pueden ser cuantificadas y pueden venir a alienarse, cosa que no ocurre nunca con los sentimientos impulsivos o los afectos. En general, ni el mundo de nuestros sentimientos impulsivos, ni el de los afectos, ni el de los sentimientos orientativos puede empobrecerse; nuestro mundo emocional, sí. Por esto considero que el análisis de las emociones es el más importante dentro de toda la teoría de los sentidos. Si en lugar de las emociones tomásemos como foco el afecto de la rabia o del miedo, el sentimiento del hambre, o el análisis de qué estimulantes luminosos pueden ser considerados agradables o desagradables, eludiríamos el problema real y decisivo: el papel y función de los sentimientos desde el punto de vista del futuro potencial de la humanidad.

5. Con lo dicho hasta aquí ha de haber quedado ya claro que todo concepto emocional es en realidad una categoría; un agrupamiento de un número infinito de emociones específicas cualitativamente distintas. Por supuesto, hay categorías más amplias y más restringidas. Las categorías emocionales más amplias son el placer y el dolor (el dolor espiritual).

La inclusión de tales o cuales sentimientos en esas categorías varía incluso según el lenguaje. Además, sentimientos que con frecuencia son funcionalmente equivalentes pueden ser clasificados en diversas categorías, de nuevo según el lenguaje. En alemán puedo decir «es tut mir Leid» (lo siento) o «ich bedauere» (lo lamento), pero sólo puedo decir «es tut mir Leid für Dich» (lo siento por ti) o «ich bemitleide Dich» (te compadezco), nunca «ich bedauere dich» (lo lamento por ti). Pero en inglés esto último sería «I am sorry for you» (estoy triste por ti, siento lo tuyo) o «I feel pity for you» (siento compasión de ti), con lo que ese sentimiento puede ser clasificado en las categorías de tristeza (no dolor) o compasión.

No puedo emprender aquí el análisis de los conceptos emocionales. Se podría escribir un libro sobre cada una de las emociones (Scheler tenía toda la razón al escribir un grueso volumen sobre la esencia de la simpatía y sus manifestaciones). Mencionaré, pues, sólo unas pocas emociones y con el único fin de distinguirlas de los sentimientos no-emocionales.

1. Las emociones de miedo se construyen sobre la base de los afectos de miedo, pero en tal modo que el afecto puede apagarse totalmente. Las emociones de miedo (a diferencia de los afectos) no tienen una expresión universal, sino una expresión idiosincrática, o ninguna expresión. Sus tipos fundamentales son los que siguen:

a) Miedo como en el sentimiento «me amenazan peligros en el futuro». Por ejemplo, «me temo que tendrán que operarme del bazo». Este tipo de emoción-miedo puede transformarse en un afecto. (Por ejemplo, en el quirófano.)

b) Miedo, como en el sentimiento «No me atrevo». Así, «me asusta emprender esa empresa» o «o me da miedo esa relación». Aquí el miedo se refiere a la incertidumbre de los resultados (y está construido sobre el afecto referente a lo desconocido, lo extraño).

c) Miedo como en el sentimiento «estoy preocupado por». Este tipo de miedo no se relaciona necesariamente conmigo mismo; es el más alejado del afecto miedo, y rara vez toma la forma de un afecto. Por ejemplo: «temo que los socialistas sufran una derrota en Grecia».

d) Miedo como en el sentimiento «no deseo esto». Por mencionar un ejemplo de Aristóteles, «tengo miedo de la falta de fundamento». (No es el mismo sentimiento que «estoy preocupado por... ».)

e) Miedo ideológico: por ejemplo, el temor de Dios. El miedo ideológico, como todos los demás sentimientos ideológicos, es una disposición emocional. Esa disposición emocional, como acontecimiento emocional, puede también implicar el afecto miedo.

f) Sólo hay un miedo existencial, el miedo a la muerte. Debemos distinguirlo del miedo de la muerte como afecto (miedo que se da inmediatamente antes de la muerte, o cuando uno se enfrenta a ella). El miedo existencial es una disposición sentimental a sentir (no hay ninguna persona que lo sienta constantemente), pero el afecto miedo puede también aparecer en sus acontecimientos sentimentales. El miedo existencial tiene dos formas: el miedo a nuestra propia muerte, y el miedo a la muerte del Otro (la de los seres que amamos).

2) *La emoción de gozo* no está construida sobre la base del afecto de alegría. Podemos estar alegres sin que tengamos esa emoción: por ejemplo, cuando nos cuentan buenos chistes en amigable compañía, y la alegría «se apodera de» nosotros. De otro lado, podemos sentir la emoción del gozo sin estar alegres. Es más, esta emoción puede ser acompañada por la expresión típica del afecto de tristeza, el grito. Sin embargo, el gozo puede jugar el papel de disposición sentimental del afecto alegría: la emoción gozo con frecuencia nos hace posible reaccionar con alegría al estímulo más insignificante. Los grandes tipos de emociones gozosas son las siguientes:

a) Gozo como consecución de un objetivo. «Estoy contento de haber acabado el trabajo («Me da gozo»).

b) Gozo con el cumplimiento de un deseo. «Estoy contenta porque me han regalado un traje bonito» o «Me da gozo que al fin estemos juntos».

c) Gozo con el éxito en la realización de mi voluntad (combinación de los dos anteriores): «Me alegra haber conseguido disimular la irritación» («Me da gozo»).

d) Gozo en relación a valores elegidos. Así, «Me llena de gozo que triunfe la justicia». El gozo, a diferencia del miedo, no tiene ni una forma en que el sentimiento se refiera exclusivamente a mí mismo.

Todas las afirmaciones anteriores tienen sentido si decimos: «Me alegra que él haya acabado este trabajo», o «Estoy contento porque le han regalado un vestido bonito» o «Me da gozo que al fin estén juntos», o «me alegra que haya conseguido disimular su indignación».

Pero si decimos «tengo miedo de emprender esta empresa», esto sólo tiene sentido en relación a mí misma. La afirmación «temo que él emprenda esta empresa» no pertenece a esta categoría sino a la de «estar preocupado por».

e) Hay una forma de gozo que sólo puede referirse a otros. Es la alegría por la desgracia de alguien: «Me gusta que esté rabioso.» No tendría sentido en cambio (porque no existe ese sentimiento) la frase «me alegro de rabiar».

De todas las emociones de gozo podemos decir que en la medida en que está implicada toda mi personalidad (es decir, no representan meramente implicaciones parciales) pueden también ser descritas con el concepto emocional de felicidad.

La síntesis de los grandes tipos de gozo verifica nuestro punto de partida: el gozo no está construido sobre el afecto de la alegría. Recordemos: cuando la emoción de miedo se hace intensa, aparece inevitablemente el afecto miedo, aunque sólo sea parcialmente. Pero ni siquiera el gozo más intenso (felicidad) se relaciona necesariamente de ningún modo con la alegría. «He sido feliz toda mi vida, porque soy un hombre honesto», es una afirmación razonable, y no implica de ninguna manera que yo haya estado alegre ni siquiera una vez en la vida.

Como no puedo analizar con detalle la emoción de pena (tristeza, depresión, lamento), mencionaré simplemente que tampoco está construida sobre la base del afecto de tristeza. Si estoy padeciendo éste, ello no significa que esté apenado emocionalmente. Si veo una película mala (estímulo típico para provocar tristeza), puedo sacar el pañuelo, porque sucumbo al «contagio». Entretanto, sin embargo, puedo estar irritado, o incluso divertido con mi actitud. Con todo, la relación entre la pena y el afecto tristeza es más próxima que la existente entre el afecto de alegría y el sentimiento de gozo. El sentimiento de

pena intensa siempre provoca el afecto de tristeza. Si digo «¡qué triste ha sido mi vida!», se puede suponer con fundamento que el afecto de tristeza me ha dominado por lo menos en cierto número de ocasiones.

Esta distinción se hace evidente también en las expresiones. El gozo puede ir acompañado de la expresión de alegría (incluso totalmente, aunque la mayor parte de las veces sólo en forma parcial) pero esa compañía no es exclusiva; puede ir acompañado por expresiones típicas del miedo o la vergüenza (aunque sólo parcialmente). Puede uno palidecer, ruborizarse, temblar de gozo, e incluso desmayarse. También puede ir acompañado de la expresión de tristeza (dar alaridos de gozo). En forma semejante, la pena no es necesariamente totalmente expresiva, puede que apenas se exprese o que lo haga parcialmnte. El grado de expresión (como en el caso del gozo) es idiosincrático, dependiendo del individuo y de la situación. Sin embargo, la expresión de la emoción de pena deriva sin excepción de las expresiones del afecto tristeza (con posibles modificaciones de algunos de sus rasgos). Si estamos apenados no podemos reír; la llamada «risa negra» no es expresión de pena, sino de desesperación.

3) Los sentimientos emocionales de contacto (amor, amistad, camaradería, sentimiento de solidaridad) son disposiciones sentimentales como todos los sentimientos de contacto. (Como señalé anteriormente, sólo hay un par de sentimientos de contacto que pertenece a los sentimientos orientativos: el amor —o la afección— y el odio.) El amor, como la afección, puede basarse en una relación desigual (como consecuencia de la desigualdad entre hombre y mujer, esos sentimientos se han basado generalmente a lo largo de la historia en una relación desigual); en cambio, la amistad, la camaradería, la solidaridad, aunque no sean necesariamente desde el principio relaciones entre iguales, implican igualdad en una relación determinada si el sentimiento es mutuo.

Los sentimientos emocionales de contacto no son sentimientos orientativos de contacto (no son necesarios para orientarnos). Esto es obvio partiendo del simple hecho de que no tienen contrarios —así como lo contrario del amor es el odio, y lo contrario de la simpatía la antipatía—. (Toda categoría orientativa consta de un par de contrarios: bueno-malo, bello-feo, etc.) La característica particular de los sentimientos emocionales de con-

tacto es que lo mismo que se diferencian pueden integrarse. Los sentimientos emocionales de contacto son los únicos de los que podemos decir que pueden mezclarse todos en uno. Hay sentimiento que contiene en una unidad orgánica amor, amistad, camaradería y solidaridad. Esto no se da en los sentimientos orientativos de contacto, ni en la totalidad de sentimientos de contacto orientativos y emocionales. Aunque existe el «odi et amo», no puede contener la amistad o la camaradería. No es posible sentir amistad y antipatía hacia la misma persona.

La diferenciación e integración de los sentimientos emocionales de contacto es uno de los componentes más importantes de la riqueza humana. Por supuesto, esto se aplica también a la afección, en la medida en que se transforma en emoción. Sabemos que toda afección ideológicamente arraigada es una emoción, pero ocurre lo mismo con toda afección a la que van vinculados sentimientos emocionales de contacto: amistad con afección, afección con sentimiento de solidaridad, y, por supuesto, afección con amor.

Aquí topamos de bruces con un problema importante, que todavía no he señalado: el problema de la profundidad del sentimiento. Es sabido que la intensidad y profundidad del sentimiento son dos cosas muy distintas. Todo sentimiento sin excepción puede ser intenso o menos intenso (más fuerte o más débil), pero no todo sentimiento puede ser «superficial» o «profundo». En general podemos decir que ni en el caso de los impulsos ni en el de los afectos ni en el de los sentimientos orientativos podemos diferenciar «profundo» y «superficial». (Mientras que podemos diferenciar claramente sentimientos intensos de otros menos intensos.) Puede uno estar muy hambriento, pero no «profundamente» hambriento; puede uno sentirse muy irritado, pero no «profundamente» irritado; cierta persona puede tener buen o mal gusto, pero no un gusto superficial o profundo. Ni siquiera nuestro sentimiento moral puede ser profundo (aunque a veces podamos describirlo en esa forma), pero nuestro sentimiento de responsabilidad sí puede ser profundo, podemos sentirnos profundamente conmovidos, podemos tener una profunda mala conciencia, un gozo profundo o superficial, lo mismo que un dolor mental profundo o superficial, o una tristeza, o desesperación... Finalmente, y no es lo menos importante, podemos sentir una amistad, un amor, una solidaridad o camaradería profundos o superficiales. De entre los sentimientos no emocionales, sólo podemos aplicar con justificación la

distinción entre «profundo» y «superficial» a los sentimientos orientativos de contacto (por ser de contacto).

Es profundo un sentimiento cuando pone en movimiento a toda nuestra personalidad, sentimos profundamente cuando nos vemos implicados en algo con toda nuestra personalidad, positiva o negativamente. Si decimos de alguien que desprecia profundamente a los traidores, lo que realmente decimos es que la traición le repele en toda la estructura de su personalidad. Pongamos una junto a otra las dos frases siguientes: «X estaba tremendamente asqueado de ver aquella crueldad» y «X estaba profundamente transtornado de ver aquella crueldad». La primera contiene meramente: la crueldad, como estímulo, suscita un fuerte sentimiento de asco en X; cosa que no indica que ese X como personalidad no pueda aprobar la crueldad, o incluso promoverla lo más posible. (Sabemos que Himmler era incapaz de presenciar una ejecución sin ponerse enfermo.) En cambio, la segunda frase contiene: X está negativamente implicado en la crueldad con toda su personalidad.

¿Qué significa todo esto en relación a los sentimientos emocionales de contacto (como disposiciones sentimentales)? Es posible que la misma persona sienta en una ocasión un amor fuerte pero superficial pero que, en otra ocasión y respecto de otra persona, sus sentimientos sean profundos. Puede verse implicado con toda su personalidad en una persona, y tal vez no en la otra. Y como estamos tratando de sentimientos de contacto, esto es muy natural, ya que los sentimientos de contacto se basan en la reciprocidad. El que nuestros sentimientos sean profundos o superficiales no depende sólo de nosotros, sino también del Otro (u otros). Podemos descubrir que cierta persona es inadecuada para llegar a implicarnos en ella con toda nuestra personalidad, o bien podemos implicarnos así en la relación con esa persona. Semejante es la situación en el caso de la amistad, o de la simpatía con connotaciones emocionales. Es la razón que le hizo decir a Kierkegaard que el único amor «perfecto» es el amor a Dios; no nos puede decepcionar en absoluto, no podemos desilusionarnos con él. Sin embargo, no creo yo que lo que el hombre necesite realmente sean emociones sin riesgo. Toda relación emocional implica riesgo, incluido el riesgo de no ser capaces de «profundizarla», y sin embargo, debemos aceptar ese riesgo.

Y sin embargo, ¿qué podemos decir de las personas que no tienen ni una sola relación emocional profunda? Al llegar aquí

debemos plantearnos una pregunta distinta, aunque todavía sólo en relación a los sentimientos emocionales de contacto: si el hombre es capaz de desarrollar profundos sentimientos emocionales de contacto en general o no, si en general es capaz de llegar a implicarse con toda su personalidad en otra persona, en una relación con otra persona. Pero con esta pregunta estamos trascendiendo el análisis de los sentimientos y de las disposiciones emocionales. Hemos preguntado sobre el carácter emocional y la personalidad emocional.

E) El carácter emocional y la personalidad emocional

Toda persona tiene muchos tipos de sentimientos impulsivos, y experimenta diversos afectos y emociones en innumerables ocasiones. Pero la mayor parte de esos no tienen nada que ver, o están sólo lejanamente relacionados, con lo que llamo carácter emocional y personalidad emocional.

Así, por ejemplo, los sentimientos impulsivos en sí mismos nunca pueden llegar a ser componentes ni del carácter emocional ni de la personalidad emocional. Si alguien ha estado durante mucho tiempo al borde de la inanición, eso no significa que el sentimiento de hambre se haya convertido en parte orgánica de su carácter. Sólo pueden incorporarse al carácter los sentimientos, primariamente emociones, que se han producido como consecuencia de la experiencia de hambre (por ejemplo, desprecio por los bien alimentados, simpatía hacia los pobres, sentimientos de inferioridad, tal vez un deseo reforzado de disfrutar, etc.).

Tanto el carácter emocional como la personalidad emocional son hábitos sentimentales. Si reaccionamos con sentimientos idénticos o similares ante circunstancias, situaciones o acontecimientos semejantes, llegamos a habituarnos a esos tipos de reacción; o si nuestros tipos de reacción sentimental en general han adquirido unas formas rígidas, generalizadas, típicas, en otras palabras, si tiene sentido la predicción en relación a nuestro comportamiento emocional (seamos nosotros mismos o sean otros los que pueden saber de antemano cómo vamos a sentir y actuar en consecuencia o a pesar de ello), entonces estamos ante sentimientos de carácter o de personalidad.

¿Qué diferencia hay entre el carácter emocional expresado en sentimientos de carácter y la personalidad emocional encarnada en sentimientos de personalidad? En primer lugar, el sen-

timiento de carácter es una categoría más amplia. Todo sentimiento de personalidad es también un sentimiento de carácter, pero no todo sentimiento de carácter es un sentimiento de personalidad. El carácter emocional es un concepto desprovisto de valor, la personalidad emocional es un concepto valorativo. Todos los hábitos sentimentales a los que podemos aplicar las categorías de Bueno y Malo se incluyen en la categoría de personalidad emocional. Los hábitos del sentimiento que pertenecen a nuestro carácter sentimental, pero no a nuestra personalidad emocional no son «vinculantes». No somos responsables de ellos y no nos obligan per se en ningún sentido. En cambio, los hábitos de sentimiento que pertenecen también a nuestra personalidad emocional, son «vinculantes». Somos responsables de ellos e invariablemente nos obligan a algo.

Así, los afectos que han venido a ser hábito son en todo caso una parte orgánica del carácter emocional, pero no pertenecen a nuestra personalidad emocional. Por ejemplo, hay personas tímidas, pero el hecho de ser tímido no es un valor en sí mismo, es un no valor. Hay gente que se asusta a la vista de cualquier peligro, pero siempre se las compone para contrarrestar ese miedo, del que son conscientes (no son cobardes); en ese caso el miedo no es un valor en sí mismo, ni es un no valor… no es «vinculante». Por supuesto, ciertos afectos pueden ser predisposiciones para ciertos hábitos emocionales, pero tal relación es muy condicionada. No es necesariamente el hombre irascible el que se suele comportar de forma más vindicativa o agresiva, ni es necesariamente la persona tímida la que suele tener remordimientos de conciencia, ni es necesariamente el hombre dispuesto a la alegría el que tiene un «talante jovial».

Los sentimientos de carácter que no pertenecen a la personalidad emocional son normalmente «dados» con el código genético, o quedan fijados durante la infancia, antes de la formación de la personalidad moral. Aparte de los afectos (que son tipos concretos de reacción), se trata de los tipos característicos de formas generales de reacción sentimental. Hay personas con una disposición nerviosa o calmada, irritable o menos irritable, personas que reaccionan con fuerza y otras que no: la Verlaufsform (el curso) del sentimiento puede ser diferente en su conjunto. Esas diferencias (o su combinación) son lo que tratan de captar y describir las llamadas «tipologías de temperamento». Sin duda, el temperamento pertenece al carácter emocional y no a la personalidad emocional, por tanto no es «vinculante».

Al mismo tiempo, toda emoción, si se convierte en hábito emocional, es parte de la personalidad emocional. Todo hábito emocional es un «atributo» de la personalidad. Por supuesto, esos hábitos evolucionan. Recordemos lo que he dicho en relación a los sentimientos «superficiales» y «profundos». Estos últimos (en los que estamos implicados con toda nuestra personalidad) juegan un papel realmente importante en la formación de los hábitos sentimentales. Los más variados sentimientos superficiales, o incluso emociones, pueden jugar y juegan con mucha frecuencia un papel de figura en nuestra conciencia, y sin embargo son rápidamente cribados y no vienen a ser parte de nuestros hábitos (o de nuestra personalidad global). Con cuánta frecuencia siente la gente cruel, por unos pocos momentos, compasión hacia sus víctimas, sólo para que ese sentimiento de piedad se desvanezca con tanta rapidez como apareció. Con cuánta frecuencia los sentimientos de amistad pura son mitigados momentáneamente por el resentimiento, que se desvanece lo mismo. Es cierto que ni siquiera los sentimientos profundos se convierten necesariamente en sentimientos de carácter, especialmente en el caso de las personas cuya personalidad emocional, cuya estructura de hábitos emocionales es «prefabricada» y se ha hecho relativamente rígida. El sentimiento inauténtico de arrepentimiento de los héroes de Dostoievski es sin duda un sentimiento profundo de este tipo (cuando la gente siente que toda su personalidad está implicada en él), pero es inauténtico, porque no le sigue una transformación de la estructura emocional, de la personalidad emocional.

1. Aunque los procesos sentimentales que son característicos del temperamento no pertenezcan a la personalidad emocional, la circunstancia de que los sentimientos de una persona sean más superficiales que profundos, o la de que tiendan a ser superficiales en ciertos aspectos, son partes constitutivas de la personalidad emocional. Como sabemos, todos los atributos que conducen a predicciones evaluativas pueden clasificarse dentro de la personalidad emocional. Una persona que en general es superficial emocionalmente no es de fiar (predicción evaluativa general). Si, en cambio, una persona se enamora perdidamente de una persona distinta cada mes, pero su sentimiento de camaradería es profundo, duradero, y siempre activo, podemos valorarle como de poco fiar en el amor, pero tener una fe incondicional en él como camarada.

2. Todo hábito emocional específico puede conducir a una predicción evaluativa. La persona que siente envidia una o dos veces no se convierte por ello en «una persona envidiosa». Pero la persona que, en una situación similar, queda siempre sometida a la envidia es una persona envidiosa y generalmente actuará en consecuencia. Es simpática la persona que cuando presencia un sufrimiento simpatiza normalmente con el que lo padece y que, también normalmente, lo expresa en acción. (De manera similar hay personas que son altaneras, celosas, vanas, «amantes de la libertad», humildes, amables, egoístas, personas que «pueden complacerse en los éxitos de otro», etc.)

3. La forma en que una persona canaliza (regula) normalmente sus propios afectos puede también conducir a una predicción evaluativa y pertenece a la personalidad emocional de una persona. Aristóteles, en su teoría del «medio» moral partió fundamentalmente de esos afectos. Así tenemos por ejemplo el valor (en relación al afecto del miedo), y la «moderación» en relación a los afectos sexuales y alimenticios, considerada decisiva por Aristóteles siguiendo el espíritu de la moralidad antigua (pero que actualmente pierde gradualmente su importancia). La regulación (canalización) puede aplicarse no sólo a los afectos, sino también a las emociones, por ejemplo al fanatismo o tolerancia.

4. Nuestra relación con nuestras expresiones emocionales puede también conducir a una predicción evaluativa, y pertenece, pues, a nuestra personalidad emocional: si somos francos o hipócritas, sinceros o insinceros. Además, ocurre algo semejante con nuestra relación con las expresiones emocionales de la Otra persona: hay gente que son muy confiados y fáciles de convencer, otros que no tienen confianza en los demás.

Todo lo dicho hasta aquí requiere dos precisiones. De un lado, ni uno, ni dos, ni muchos hábitos emocionales pueden agotar o dar cuenta de la personalidad de un hombre. Una «persona envidiosa» no es sólo una persona envidiosa, sino que se caracteriza por cierto número de otros «atributos» o tipos de reacción. Si describimos a una persona por medio de uno de sus hábitos emocionales (o incluso recurriendo a varios hábitos emocionales), entonces, siempre tenemos que tener en cuenta que estamos abstrayendo de la totalidad de su personalidad.

Sin embargo, tal abstracción es necesaria, pues regula o «guía» nuestras expectativas, nuestra conducta, nuestras valoraciones.

Además, las predicciones evaluativas son siempre condicionales. Los sentimientos de la personalidad, una vez formados, hacen probable que en determinadas circunstancias la persona sienta lo mismo y actúe en consecuencia. Pero nunca podemos concluir con absoluta certeza sobre los sentimientos y conducta futuros. Por un lado, porque como resultado de la influencia de otros hábitos emocionales, en algunos casos la gente puede incluso sentir y actuar en contradicción con alguno de sus hábitos emocionales. Una persona egoísta puede sentir y actuar desinteresadamente, una persona valiente puede actuar con cobardía, una persona vindicativa de forma magnánima. La predicción se hace particularmente aleatoria si una persona se encuentra con una situación nueva para ella: en el caso de grandes shocks, en situaciones límite, durante cambios repentinos de su ser social. Es más, nuestros hábitos emocionales pueden transformarse por completo, toda la estructura de nuestra personalidad puede alterarse desde cierto punto de vista. Esto es lo que llamamos catharsis. Estando en la cárcel, Julien Sorel se despoja de sus ambiciones como si fuesen vestidos. En el curso del sufrimiento el Rey Lear aprende a sentir algo que nunca había sentido siendo rey: la empatía con otros que sufren.

Si antes dije que no tenemos razón ninguna para suponer que las emociones existentes actualmente vayan a ser perpetuas, pues esencialmente son socialmente idiosincráticas, tenemos todavía menos derecho a suponer que los hábitos emocionales sean perpetuos, es decir, que vayan a ser característicos del futuro los mismos hábitos emocionales de hoy. Es posible imaginar una humanidad en la que el egoísmo o la vanidad no se conviertan en sentimientos de la personalidad, como es posible imaginar una humanidad sin odio. (Por supuesto, no una humanidad sin antipatía o aversión, pues éstas serán siempre necesarias para nuestra orientación.) Por desgracia, sin embargo, también es posible imaginar una humanidad sin amistad ni amor, sin compasión ni orgullo, sin deseo de libertad ni confianza. Sin embargo, puesto que elijo la primera alternativa, y estoy positivamente implicado en ella, es el sentimiento vinculado a ella el que viene a ser «vinculante» para mí.

f) El Lebensgefühl*: talante y capricho*

Los sentimientos que quiero analizar aquí son predisposiciones sentimentales. Este concepto es completamente distinto del de «disposiciones sentimentales». Nuestras disposiciones emocionales se producen siempre en presencia de un objeto específico; existe el amor hacia alguien, el amor a la humanidad, el deseo de poder. Por tanto, las disposiciones sentimentales son implicaciones primarias. En cambio, las predisposiciones sentimentales son disposiciones sentimentales hacia cualquier objeto. Esos sentimientos nos predisponen a sentir ciertos sentimientos más que otros, a sentir ciertos sentimientos con más frecuencia que otros, o más intensamente que otros, o más profundamente unos y otros más superficialmente.

1. El *Lebensgefühl* es una predisposición sentimental característica de toda una vida o de un período dilatado de ella. Como el gusto de vivir, la melancolía, el antojo o, como sentimientos de trasfondo de la conducta cognoscitiva, el optimismo y el pesimismo.

El *Lebensgefühl* puede tener varias fuentes. Son las siguientes:

a) Datos recibidos con el código genético, «inclinaciones» sentimentales innatas. Por supuesto, pueden ser hereditarias. Recuérdese el poema de Goethe: «Von Vater hab ich die Statur (Das Lebens ernste Führen) Von Mütterchen die froh Natur Und lust zu fabulieren» (*). Aquí Goethe se está refiriendo a dos sentimientos vitalicios, uno en trasfondo y otro figura. La seriedad en el gobierno de su vida, un *Lebensgefühl,* como sentimiento de trasfondo; es atribuido a la herencia paterna. La «naturaleza alegre» es un *Lebensgefühl* como sentimiento figura, atribuido a la herencia materna.

b) Experiencias vitales personales, tal vez traumáticas, sobre todo de la infancia. Las nuevas experiencias y tramas vividos por un carácter ya formado rara vez alteran al propio *Lebensgefühl* (más bien alteran el talante). Así, por ejemplo, el

* «Del padre recibí mi actitud, la guía seria de la vida, de mi pequeña madre la naturaleza alegre, y el ansia de inventar historias.» (Traducción en prosa. N. del T.)

que una persona se guíe en sus acciones y opciones por el sentimiento de confianza en sí mismo o por el de inseguridad respecto de sí mismo o respecto del mundo; el que en el curso de su vida predomine el ansia de seguridad o el ansia de novedades. Todo esto es predominantemente consecuencia de las experiencias de la infancia. (Es evidente que también en esto pueden jugar un papel, como condiciones, los factores genéticos.)

c) Experiencias sociales, incluidas las modas de *Lebensgefühl*. Como analizaré detalladamente este problema en la segunda parte del libro, aquí me limito a señalar que aunque son experiencias sociales las que modelan las modas de *Lebensgefühl*, esas mismas modas se convierten en popularizadoras de los *Lebensgefühl*. Ese aspecto de popularización va vinculado sobre todo a individuos importantes —como la impulsividad de Byron, el sentimentalismo rousseauniano o el cinismo wildeano, por referirme a algunos ejemplos históricos contorios. Debo añadir, sin embargo, que aunque el Wetschmerz, la melancolía, el optimismo (el «sonría Vd.), o el sentimentalismo pueden ser «modas» generales, varía la idoneidad de los individuos para conformarse al modelo requerido de *Lebensgefühl*, como resultado de otras fuentes de *Lebensgefühl*. Además, esos tipos de Lebensgefühl son sobre todo específicos de los estratos sociales. Así el Lebensgefühl que tiene su origen en experiencias y traumas infantiles de individuos que pertenecen al mismo estrato, sin duda juega un papel en la formación así como en la amplificación de *Lebensgefühl* específico de un estrato.

2. El talante es una predisposición emocional que dura más o menos tiempo, y que se origina a partir de una situación específica o está vinculado a ella (tal vez a una secuencia de situaciones específicas similares). La misma persona puede tener los talantes más variados, duraderos o no duraderos, según las circunstancias. El que una persona en un momento dado tenga tal y tal talante no caracteriza necesariamente a su personalidad. En cambio, si el individuo es más «inclinado» a ciertos talantes que a otros, entonces siempre debemos buscar el común denominador de esos talantes en el *Lebensgefühl*.

Consideramos nuestros talantes justificados si sabemos la causa que los suscitó; y no los consideramos justificados si no sabemos qué los suscitó.

Supongamos que me encuentro deprimido. Nada me intere-

sa, nada puede alegrarme, pienso con frecuencia en el suicidio. Si yo hubiese perdido a alguien a quien amaba auténticamente poco antes, o se hubiesen hundido mis planes, entonces pensaría que mi depresión es justificada. Pero si no me ha ocurrido nada que pueda explicar la depresión, no la considero justificada. Entonces debo emprender una «labor de detective». Me pregunto: ¿por qué? Busco: tal vez resulte que sí hay una causa para sentirme deprimido, pero no soy consciente de ella. (¡Ojo ahí! Nunca debemos buscar el motivo, sino la causa.) En nuestro tiempo solemos dirigirnos al psicólogo: tal vez él pueda descubrir la causa de la depresión (tal vez se halle en una experiencia reprimida y relegada al inconsciente, tal vez sea una enfermedad).

O bien: «estoy nervioso». (Reacciono ante cualquier cosa con irritación, o no puedo permanecer quieto, con frecuencia me dan temblores, no tengo paciencia para nada, ando con prisas, etcétera).) De nuevo tenemos que si llevo semanas sin recibir carta de mi hija, sé por qué estoy nervioso (considero justificado ese sentimiento). Si no tengo causa para sentirme nervioso, entonces emprendo el trabajo de detective, buscando una causa, como en el caso anterior.

Son talantes de ese tipo el estado de inquietud, el de gozosa tranquilidad, el de satisfacción, el de «excitación» (aunque este último concepto se suele aplicar sólo a situaciones en que la causa es conocida), el estado de entusiasmo, etc.

3. El capricho es una predisposición sentimental que dura muy poco, y que o no tiene una causa que la suscite, o bien la causa es de naturaleza *ad hoc,* insignificante y externa desde el punto de vista de la personalidad. El capricho puede ser una predisposición en una sola dirección, como por ejemplo cuando rabiamos por cualquier cosa minúscula, cuando estamos en plan de encontrar fallos en todo. La expresión húngara «levantarse con el pie izquierdo» se refiere al capricho sin causa. Pero también puede una persona sentirse meramente irritable, en las direcciones más diversas (sucesión rápida de hilaridad y depresión por ejemplo).

Toda persona tiene de cuando en cuando momentos de capricho (y aunque hablo de «momentos» pueden durar horas). Pero la «persona caprichosa» es una persona que experimenta con frecuencia tales experiencias, de modo que el capricho viene a ser uno de los rasgos de su carácter emocional.

Ninguna predisposición emocional puede convertirse en «vinculante» más que a través de la mediación de las emociones construidas sobre ellas.

G) La pasión

La pasión no forma una «familia» separada dentro de la tipología de los sentimientos. De entre éstos, sólo las emociones pueden llegar a ser pasiones. No podemos tener apasionadamente hambre, ni sentirnos apasionadamente avergonzados, ni tener un dolor de cabeza apasionado, ni tener un miedo apasionado de las armas cargadas, ni tampoco podemos ser apasionadamente considerados, o tener un gusto apasionado. Incluso el afecto sexual puede sólo venir a ser apasionado si sobre él se construye alguna emoción (atracción, amor, deseo de posesión, deseo de prestigio, etc.). Si el amor o el odio se convierten en pasión, ya no nos orientan, sino que funcionan como emociones.

Pero tampoco todas las emociones pueden convertirse en pasiones. No existe el placer apasionado, ni la tristeza apasionada, ni podemos conmovernos apasionadamente o sentir un alivio apasionado. Sólo pueden convertirse en emociones las disposiciones emocionales (e incluso el afecto-emoción sexual puede sólo ser apasionado si es una disposición emocional). Pueden ser apasionados el amor y la amistad, el deseo de venganza y los celos, el amor a la justicia y el deseo de aprender.

Además, tampoco todas las disposiciones emocionales pueden convertirse en pasiones, sólo aquellas en que toda mi personalidad se encuentra implicada y que al mismo tiempo se vinculan con un deseo intenso. Así, la envidia, que sin duda es una disposición emocional, normalmente no toma una forma apasionada. Puedo envidiar algo que no deseo, por ejemplo cuando alguien es feliz con una mujer a la que yo nunca quise. Si ese alguien fuese feliz con alguien que también era objeto de mi deseo, entonces no estoy envidioso, sino celoso. Un físico puede padecer envidia de un crítico famoso, aunque él nunca haya pretendido alcanzar el éxito escribiendo crítica (no está en modo alguno implicado en la crítica), y en cambio siente celos científicos respecto de otro físico que ha tenido más éxito que él en sus propios trabajos.

Puede parecer que con todo esto me estoy contradiciendo. Recordemos: describí la disposición emocional como un estado

de «auto-ignición» del que se derivan diversos acontecimientos y tipos de conducta sentimentales, simultáneos y sucesivos. Pues bien, precisamente por eso las disposiciones sentimentales, y sólo ellas, pueden convertirse en pasiones. Una disposición sentimental se convierte en pasión si siempre está presente la auto-ignición, cuando el sujeto está constantemente «ardiendo», ya que cualquier estímulo, acontecimiento, objeto y pensamiento se relaciona solamente con el objeto de la disposición emocional, es decir, el sujeto los relaciona sólo con ese objeto. El celoso Otello no puede pensar en nada más que en sus celos; todo lo que le sucede (piénsese en la aparición del embajador veneciano) lo relaciona con sus celos, y pierde la capacidad de implicarse en ninguna otra cosa. Cuando Timon de Atenas se vuelve misántropo, todo lo que ocurre no hace sino alimentar su misantropía. Don Juan mira a cualquier mujer sólo para ver en ella el objeto de su deseo (si no había satisfecho ya previamente ese deseo con ella). A Harpagon todo le recuerda el dinero, fantasea sobre la riqueza, mima sus riquezas. Julieta piensa noche y día en Romeo, su sentimiento de amor no pasa al trasfondo de su conciencia ni por un instante.

Es cierto que tales pasiones son raras, por lo menos las duraderas (no tanto a corto plazo). «A largo plazo» sería imposible vivir de tal modo que el sentimiento básico permanezca siempre en el foco de la conciencia: recuérdese lo que dije sobre la función homeostática de los sentimientos: las pasiones fuertes o se comen a la persona o bien dan lugar al cabo de un tiempo a cierto cansancio. Así, a largo plazo, la pasión no se caracteriza por la constante autoignición de la disposición con relación al objeto, a la persona, sino más bien porque de cuando en cuando, por breve espacio de tiempo, ocupa el centro de la conciencia con intensidad particular. En otras palabras: alimenta «estados apasionados».

Todo lo dicho hasta aquí sobre la pasión nos remite también a otro de sus rasgos determinantes. La disposición sentimental apasionada domina siempre nuestra personalidad, es decir, relega al trasfondo a todas las emociones y disposiciones emocionales que no pertenecen a sus propios acontecimientos sentimentales. La disposición sentimental apasionada extingue en nosotros todas las emociones y disposiciones sentimentales que no pertenecen a ella, o que la contradicen. Mientras Julien Sorel está absorbido por la pasión de hacer carrera, es incapaz de auténtico amor. O, como dice el Père Goriot, «Las quería tanto

que volvía a ellas como el jugador a la mesa de juego. Mis hijas fueron mi pasión pecaminosa, sustituyeron todo para mí, incluso el amor». Todo esto se aplica lo mismo a las pasiones suscitadas por ideas, que por deferencia a Kant llamaré entusiasmo.

¿Cómo evolucionan las pasiones, cuándo se convierte en pasión una disposición emocional?

Sin duda, las pasiones forman parte de los deseos que siguiendo a Marx voy a llamar deseos fijados *(fixe Begierde)*. Los deseos fijados son producidos por las necesidades que no podemos satisfacer. El estado de insatisfacción fija el deseo y lo transforma (si se trata de una disposición emocional) en pasión. Por supuesto, los deseos fijados no corresponden solamente a disposiciones sentimentales; el comer puede ser también un deseo fijado, si la persona pasa hambre continuamente. Sin embargo, sabemos que sólo las disposiciones sentimentales pueden convertirse en pasiones; y sólo se convertirán *de facto* en pasiones si son «deseos fijados». En el caso de Julien Sorel la ambición se convirtió en pasión porque había nacido campesino en una época en que se acumulaban obstáculos increíbles ante la persona de esa condición que quisiese triunfar; el amor de Romeo y Julieta se convirtió en pasión porque eran hijos de familias antagonistas (de otro modo habrían vivido felices hasta morir de viejos). Las necesidades alienadas, siendo cuantitativamente infinitas y por tanto imposibles de satisfacer, pueden jugar el papel de «deseos fijados» en todas las épocas, y por tanto pueden corresponderles en cualquier época pasiones alienadas, como analizaré con detalle en la segunda parte de este libro.

La valoración de la pasión ha cambiado muchas veces en el curso de la historia. En la antigüedad la pasión era condenada inequívocamente. Desde el punto de vista del pensamiento antiguo toda pasión es una «hybris», un pecado, una transgresión. En la Edad Media la evaluación de las distintas pasiones era diversa: la ideología cristiana sólo aprobaba el amor apasionado a Dios. Sin embargo, en el pensamiento común, el deseo de venganza o la «pasión amorosa» eran también valorados positivamente. El problema de la valoración unificada de las pasiones en general pertenece ya al terreno de los problemas de la sociedad burguesa. Por remitirnos a dos posiciones enfrentadas: Goethe en su madurez condena todas las pasiones por ser tales, aunque se siente atraído hacia la disposición senti-

mental que se ha convertido en pasión. (Véase, por ejemplo, el personaje de Aurelia en *Wilheim Meister*.) Por el lado opuesto, Hegel vota a favor de las pasiones: argumenta que nada grande se realizó en la historia del mundo sin pasión. Los argumentos utilizados en la valoración de la relación entre pasión y conocimiento son también contradictorios: la pasión «nos ciega» o bien «hace que percibamos más».

Es indudable que no podemos negar a las pasiones el atributo de la «grandeza», incluso cuando se trata de pasiones alienadas. Toda pasión encierra cierto tipo de grandeza, algo relevante; y veremos cuál es la razón de esto. Sin embargo, al mismo tiempo siempre hay en las pasiones un aspecto problemático, que tiene algo que ver con el arrinconar al trasfondo a las emociones que no pertenecen a la pasión, o extinguirlas. La pasión y la diversidad de sentimientos (riqueza de sentimientos) son contradictorias, si suponemos que la pasión dura mucho tiempo. Al propio tiempo, y en lo relativo a la relación con el conocimiento, aunque es posible que la pasión nos haga percibir más (en relación a su objeto), en otro sentido ciertamente nos hace ciegos. Es más, resulta típico de la pasión el cegarnos incluso respecto del objeto de la pasión: recordemos de nuevo el amor apasionado que sentía el Père Goriot por sus hijas. Y esto se aplica también a la pasión por ideas; el entusiasmo conduce muchas veces al fanatismo.

¿Por qué hablo de la «grandeza» de las pasiones? Porque la pasión es también y de manera incesante *entrega*. La *entrega* es un tipo de implicación: aquel en el que toda la personalidad se implica en una disposición sentimental. Si soy entregado, «invierto» toda mi personalidad es una relación, asunto, proyecto, o en el logro de un deseo.

Toda pasión es entrega. Pero la pregunta a plantear es: ¿es también pasión toda entrega? Hay que responder negativamente. Porque debemos distinguir entre pasión y apasionamiento. Mi emoción se hace apasionada si es intensa y profunda, y si yo conscientemente me responsabilizo de ella. Esto no significa que la disposición emocional apasionada deba reprimir las demás emociones o disposiciones emocionales; puedo ser apasionado en más de una disposición emocional. Puedo tener un amor apasionado por la justicia, pero sin que ello me impida amar apasionadamente a mi compañero, o a la naturaleza, o a mi comunidad. Por supuesto, también en este terreno pueden darse prioridades, y puedo establecer una jerarquía. Pero lo que im-

porta es que el apasionamiento no excluye la riqueza de sentimientos, sino al contrario: no puede haber riqueza de sentimientos sin apasionamiento.

3. ¿CÓMO APRENDEMOS A SENTIR?

Recordemos lo dicho en el primer capítulo: desde que nace, el hombre aprende las tareas del mundo a partir de su propio organismo. El mundo nos suministra las tareas a interiorizar. Todo lo así adquirido se convierte en mi Ego, en sujeto, en «mi propio mundo». El hombre se relaciona con el mundo, y los aspectos de esta relación son: interiorización, objetivación y auto-expresión. Los tres son simultáneamente acción, pensamiento y sentimiento. Las potencialidades del hombre se diferencian y al mismo tiempo se reintegran, conforme se forma y desarrolla el sujeto. Durante este proceso de diferenciación y reintegración, el hombre aprende a sentir.

Tengo que añadir sin embargo, que la capacidad de sentir, pensar y actuar son innatas, pero el sentimiento es filogenéticamente el proceso primario en cuanto a la realización de esas potencialidades. En el momento de nuestro nacimiento todavía no actuamos, ni siquiera pensamos, pero sí sentimos. El grito del recién nacido es sin duda una expresión de sentimiento. Por tanto, el sentimiento, en sí mismo, no es algo aprendido ni adquirido. El grito del niño humano, en el momento de entrar en el mundo, tantas veces analizado, es un «signo» de la relación entre la demolición de los instintos y el sentimiento humano. Parece que esto puede explicar el hecho de que el gritar —a diferencia del reír— puede luego venir a ser expresión de cualquiera de nuestras emociones específicas. Ninguna especie animal «entra» en el mundo con una expresión de sentimiento. La expresión de sentimiento en el momento de nacer señala la ruptura con la naturaleza. Todo lo que dije en el primer capítulo de este libro sobre los sentimientos, en particular sobre su función selectiva y homeostática, se relaciona con la primacía filogenética del sentimiento. La condición para aprender la actividad intencional y el pensamiento en el caso de un ser no guiado por instintos (es decir, el hombre), es el sentimiento. Sin embargo, al mismo tiempo, la formación de los tipos de sentimientos necesarios para la homeóstasis y selección (en una sociedad y un entorno dados), es una precondición para la ac-

ción y para el pensamiento. El niño recién nacido que ha venido al mundo con un defecto serio en la capacidad de pensar puede sentir, pero sus sentimientos nunca cumplirán las funciones de homeóstasis y selección, pues no pueden diferenciarse adecuadamente a las tareas, y el conocimiento no puede ser reintegrado en los sentimientos.

a) Así, el hecho de que el hombre sienta no es algo adquirido, pero cada sentimiento particular está relacionado de algún modo con el aprendizaje, o es claramente aprendido.

Los sentimientos impulsivos, como señales biológicas no son aprendidos, es cierto, pero el proceso de su diferenciación está vinculado al aprendizaje. En primer lugar debemos aprender qué sentimos, ya que al no ser seres guiados por el instinto, no podemos valernos sin tal conocimiento. La identificación de los sentimientos con frecuencia se produce conjuntamente con la comprensión o interpretación de los sentimientos. Como señalé anteriormente, hay personas que sienten que les duele el estómago o se encuentran mal cuando tienen hambre, y al mismo tiempo saben que tienen hambre. Es cierto que ese conocimiento no altera la cualidad del sentimiento, pero es indispensable para la formación de una conducta adecuada. Si en este caso uno no sabe que tiene hambre, la homeóstasis sería imposible.

Además, en relación a los sentimientos impulsivos debemos aprender también la diferenciación dentro del sentimiento. En primer lugar en lo que respecta a la intensidad del sentimiento: podemos estar muy hambrientos, o sólo un poco, etc. No es tan fácil aprender esto como puede parecer a primera vista, y ello se debe a que sobre los impulsos se construyen afectos, y la capacidad de separar impulsos de afectos forma parte del proceso de aprendizaje. Un niño puede decir que tiene mucha hambre, pero si le ponemos delante algo que no le apetece inmediatamente se hace evidente que su hambre no era tanta. También se confunde a menudo un afecto sexual fuerte con el impulso sexual. Esto es muy frecuente en estado de embriaguez, que aumenta considerablemente el afecto sexual, pero no el impulso sexual.

Además, debemos aprender la conducta en relación a los impulsos; y ésta repercute sobre los propios sentimientos, especialmente sobre su intensidad y la periodicidad de su aparición (por supuesto, sólo dentro de ciertos límites). La literatura

freudiana ha analizado en profundidad este problema. Sabemos que el amamantamiento regular o irregular tiene influencia en la periodicdad del impulso del hambre, y el aprendizaje de la conducta en relación al orinar y defecar juega un papel en la formación del carácter psíquico. (Aunque tal vez no un papel tan decisivo como pueden pretender los freudianos.)

En el caso del dolor —emparentado con los sentimientos impulsivos— ocurre en forma parecida: no es el sentimiento lo que aprendemos sino, ante todo, la identificación de los sentimientos. El aprendizaje de la identificación es más complejo que en el caso de los sentimientos impulsivos; en el caso de ciertos tipos de dolores —en que no es innata la capacidad de localizarlos— presupone también la adquisición de esa capacidad. El factor determinante en el aprendizaje de la capacidad de localizar la fuente del dolor es la verbalización. Todo padre se siente aliviado cuando su crío es capaz de decir qué le hace daño y dónde. La capacidad de localizar aproximadamente el dolor corporal forma parte de las condiciones para nuestra homeóstasis; la localización precisa no es en cambio esencial para la homeóstasis, y hay gente que nunca llega a saber distinguir con precisión.

Otro factor importante en relación al dolor corporal es la capacidad para describir (nombrar) la naturaleza específica del dolor. Por supuesto, la verbalización es también una precondición para este proceso. Debemos aprender a decir si algo «pellizca» o «quema» o «corta», debemos llegar a distinguir el dolor continuado del dolor a espasmos. No necesito entretenerme a aclarar cuánta experiencia se requiere para tener tales conocimientos, cuantas «pruebas y errores» nos cuesta adquirirlos.

En la medida en que el dolor corporal, a diferencia de los impulsos, es expresivo, y sin embargo no se construyen sobre él afectos, el aprendizaje tiene un papel mucho más reducido en cuanto a la intensidad de expresión que en el caso de los impulsos. «Duele mucho» es una frase tan expresiva que su significado resulta evidente para el Otro sin necesidad de que nos esforcemos más. La persona que se convulsiona espasmódicamente o grita de dolor «habla por sí misma». Por supuesto, también en relación con el sentimiento de dolor debemos desarrollar la «conducta» correspondiente. Esta conducta (que, por lo mismo, es expresión) influencia al propio sentimiento dentro de ciertos límites, o por lo menos afecta a la valoración del sentimiento como más o menos intenso (en la práctica no po-

demos separar ambas cosas). Hay culturas en que se supone que la parturienta debe gritar, y otras en que se da por supuesto que tiene que rechinar de dientes. La expresión, como decía, se refleja en el sentimiento o al menos en su valoración. En el primer caso la mujer hablará *post festum* de un dolor terrible, mientras en que en el segundo nos hablará de un dolor fuerte, pero llevadero.

En el caso de los afectos debemos aprender no sólo a identificar los sentimientos sino además, y primariamente, su objeto. Los estímulos en relación a los que deben «reaccionar» los afectos suelen ser culturalmente definidos. El niño pone las manos con placer en las heces; hay que decirle muchas veces «ojj» y «¡qué asco!» hasta que ese estímulo llegue a producirle asco. Al niño pequeño hay que decirle que rehuya en la calle a los «mayores que le den caramelos», porque es peligroso; y al cabo empieza a tener miedo. Si alguien es educado en una cultura que considera natural la desnudez, nunca tendrá vergüenza de estar desnudo. Esto se aplica igualmente a los impulsos sobre los que se levantan afectos; en todos los casos en que el factor determinante no es la diferenciación entre los sentimientos impulsivos y los afectos levantados sobre ellos, el aprendizaje del objeto específico (y culturalmente dado) juega un papel. («¿Cuál es el alimento específico que pondría fin al hambre que tenemos?)

Al analizar el afecto miedo dije que su formación puede tener dos fuentes: la información según la que algo es «peligroso» y la experiencia individual. Este último es también un proceso de aprendizaje, pero que se aplica también a la formación del afecto animal, en tanto que el primero es exclusivamente humano, y juega un papel primario en el «aprendizaje» de los objetos de nuestros afectos.

Además, debemos aprender a «leer» los afectos de otra gente. Este proceso de aprendizaje se inicia incluso antes de la verbalización. El niño llega a distinguir antes de hablar entre un rostro o actitud feliz o airado, y responde al primero con una sonrisa y al segundo con el llanto más desconsolado. Pero también puede reaccionar a la rabia con agresión y al miedo (al miedo de otro niño) también con agresión, o tal vez con perplejidad. Sin embargo, la verbalización hace «más exacta» la lectura de los afectos; y al tiempo, sólo la verbalización hace posible la identificación de la expresión del Otro con nuestro propio sentimiento: la adquisición del conocimiento de que lo

que yo siento y lo que se expresa en la expresión del otro constituyen básicamente el mismo afecto.

Con todo, como señalé anteriormente, la expresión del afecto no es algo aprendido. Lo que suscita el afecto en mí es una consecuencia del aprendizaje. Pero una vez que ha suscitado el afecto entonces éste (todo afecto específico) puede hacerse manifiesto y canalizarse sólo a través de unas expresiones que son innatas y universales y eso indica los límites del aprendizaje de los afectos. Son afectos humanos universales. Toda persona debe adquirirlos (y ha de aprender cómo «leerlos»), «o perece». Si dijésemos que la rabia suscitada por la injusticia es distinta de la rabia que se apodera de uno durante una lucha a muerte con un animal salvaje, tendríamos razón en la medida en que entendamos la rabia en su contexto cultural, en relación al conjunto de la personalidad y al conjunto del mundo emocional. Pero no en tanto consideremos «el afecto puro» y su expresión; porque desde ese punto de vista la rabia es siempre el mismo sentimiento, y no es aprendida.

He hablado de la necesidad de adquirir afectos «so pena de perecer». Por supuesto, hay personas más «inclinadas» a ciertos afectos y menos a otros (por ejemplo, hay gente a los que nada les da náuseas). No quiero decir que sea esencial para la preservación de cada individuo la presencia de todos y cada uno de los afectos (eso no es ni siquiera cierto en relación a los sentimientos impulsivos, por ejemplo piénsese en los impulsos sexuales). Pero sí afirmo que en el momento de la formación de la humanidad había necesidad de ellos y que actualmente hay más o menos necesidad de ellos también, por no hablar ya de la función auto-preservativa de la «lectura» de los afectos.

En cambio, los sentimientos orientativos y las emociones son aprendidos totalmente y en todos los aspectos. Cada uno de esos sentimientos es consecuencia de la reintegración del conocimiento y la acción en el sentimiento, es una resultante de ese proceso. El Ego constituye su «mundo propio» en su relación con el mundo, a través de los procesos de interiorización, objetivación y auto-expresión, y trata de mantenerlo y expandirlo en el mundo dado sobre la base del cual selecciona al percibir, pensar y actuar; entonces los componentes sentimentales reales de ese «mundo propio» son siempre sentimientos orientativos y emociones (hábitos emocionales). Naturalmente, los sentimientos impulsivos y los afectos también seleccionan, y he mencionado repetidamente el papel decisivo que desempeñan en

la homeóstasis. Pero si esos fuesen los componentes básicos del Ego, entonces todo Ego sería emocionalmente idéntico; la diferencia se derivaría exclusivamente del carácter irrepetible de cada organismo biológico. Durante el desarrollo del Ego impulsos y afectos se hacen partes orgánicas del carácter emocional y la personalidad emocional, y por eso en los análisis respectivos les había llamado «abstracciones». Los Egos viven en un mundo compartido porque se constituyen durante la adquisición del «carácter de la especie para sí» (fürsichseiende Gattungsmässigkeit); pero al mismo tiempo cada Ego es un mundo aparte. Nuestro Ego, su homeóstasis social, su función selectiva se basan en que nuestros sentimientos afirmativos y negativos se hayan desarrollado a partir de tales o cuales experiencias, en tal área o tales áreas de la vida, con tal intensidad, y en que tengamos emociones de tal tipo. Por supuesto, el Ego puede ser más o menos idiosincrático; pero investigadores acreditados en el campo de la etnología de pueblos precivilizados (línea en que ha hecho mucho la escuela americana «Cultura y Personalidad») atestiguan que incluso en el caso de tipos de actividad completamente idénticos, incluso sin división del trabajo e incluso con una «estructura básica de la personalidad» fijada, dada, no existe cultura tan «primitiva» en la que los individuos no se diferencien uno del otro en relación a su propio carácter emocional.

Aunque al iniciar mi estudio puedo haber dado la impresión de que iba a asignar al sentimiento el papel primario en el conjunto de la actitud del hombre, ahora llego a la conclusión opuesta. Aunque el sentimiento es primario filogenéticamente en comparación con el pensamiento y la acción, sólo puede cumplir su función real aquel sentimiento en el que se han reintegrado el conocimiento y la acción. El elemento constitutivo más importante del hombre, en contraposición a los animales, es el ser seres conscientes y que actúan en función de objetivos, seres que actúan inteligentemente. El mundo humano de los sentimientos es un mundo humano de sentimientos —el mundo de sentimientos del sujeto— gracias a la circunstancia de que sus sentimientos son sentimientos con meta, cognoscitivos y situacionales. Realmente no hay conocimiento sin sentimiento ni acción sin sentido, ni percepción, ni recuerdo sin sentimiento... pero todos nuestros sentimientos, *como sentimientos*, o bien incluyen el factor de conocimiento o por lo menos se relacionan con el conocimiento, los objetivos, las situaciones, y sólo llegan

a tener importancia como sentimiento a través de la interacción con todo eso.

b) Examinemos el proceso de formación de los sentimientos (su diferenciación e integración), es decir, de la formación del Ego. Aprendemos a sentir, pero ¿cómo?

1. El recién nacido siente, pero sus sentimientos son indiferenciados, como podemos deducir de sus expresiones. En opinión de Allport tienen sólo dos tipos de sentimientos: malestar y excitación. Gehlen analiza del siguiente modo la formación del sentimiento de hambre: «Wir haben keinen Grund anzunehmen, dass der Hunger des kleinen Kindes ihm anders gegeben ist, denn als schmerzhaftes Unlustgerühl. Die *Orientierung* dieses Geffühls an wiederholten Eindrücken und Bildern der Abhilfe schaftt erst mit der Zeit ein gerichtetes, konkretes, d.h. zusammengesetztes Bedürfnis, nämlich ein solches, das, sobald es fühlbar wird, in den Phantasmen der Erfüllung sich meldet, das also jetzt als *bestimmter* Antrieb, als Hunger-nach-solchem fasslich wird»; [44] según Gehlen, por tanto, que sin duda tiene razón en esto, la diferenciación del sentimiento del impulso del hambre ocurre simultáneamente con la formación de afectos construidos sobre el impulso del hambre. Si los sentimientos impulsivos se diesen diferenciados al principio de la vida del recién nacido, entonces sin duda tendrían razón los bahavioristas y los freudianos ortodoxos cuando pretenden que todos los demás sentimientos están vinculados a la reducción de los impulsos; en otras palabras, que los impulsos existen primero, y todos los demás sentimientos derivan de la reducción de los impulsos, y de la manera y forma de su reducción. Pero si tiene razón Gehlen —y creo que prácticamente todos los hechos conocidos avalan su línea de pensamiento— entonces la «construcción» de los sentimientos sobre la base de la reducción de impulsos es una teoría insostenible. Entonces tengo que supo-

(44) «No hay razón para suponer que el niño pequeño siente el hambre más que como un sentimiento doloroso y desagradable. La orientación de este sentimiento a través de impresiones repetidas e imágenes de apoyó se convierte con el tiempo en una necesidad orientada, concreta, es decir, integrada, que se presenta —siempre que alcanza el umbral de sensibilidad— en imágenes fantásticas de satisfacción, es decir, que puede ser concebida como un impulso concreto, como "hambre-de-algo-de-ese-tipo"», Gehlen, *op. cit.*, p. 54.

ner que la formación de ciertos afectos, y más aún de ciertas emociones es simultánea con la diferenciación de sentimientos impulsivos, y es incluso una precondición de ésta última.

La formación del sujeto empieza en el momento del nacimiento. El recién nacido es «arrojado» al mundo, o, si se prefiere, es arrojado a la libertad. Dedica una atención creciente a la respuesta del mundo y ese mundo empieza a hacerse para él como objeto hacia la edad de seis semanas, es decir cuando empieza a tomar la forma de objeto. El niño de tres meses ya empieza a distinguir entre los objetos, las «cosas», y el sujeto-objeto: distingue cada vez más los sujetos importantes (como su madre) de los irrelevantes. Tan pronto como es capaz de integrar de algún modo sus movimientos, se compromete en actividad con objetivos. El niño empieza a prestar atención a los resultados de su propia actividad. Paralelamente «descubre» su propio cuerpo, y lo distingue de todos los objetos que no pertenecen a su cuerpo. Está implicado en todas sus actividades, en todas sus observaciones; la cualidad específica de la implicación, sin embargo, se diferencia según el objeto de implicación, según el tipo de actividad con que está vinculada la implicación en cuestiones. La diferenciación de sentimientos, y por tanto su aprendizaje, es una parte orgánica del proceso universal de aprendizaje.

De entre las expresiones de sentimiento del niño que aún no habla, ninguna ha sido analizada tan completamente como la sonrisa. Según Dumas la sonrisa del recién nacido no es todavía una auténtica sonrisa, no es expresión de sentimiento, sino consecuencia del juego espontáneo de los músculos faciales. Sin duda la sonrisa del recién nacido no es reacción, y por tanto no es realmente una sonrisa. Sin embargo, es innegable que ya está presente en ella el germen de la disposición sentimental. Porque el niño en un estado de «malestar» es incapaz de sonreír. La sonrisa del recién nacido es un «signo» legible —al menos para el adulto—, es el signo de que «todo marcha bien».

La auténtica sonrisa se desarrolla entre los dos y los cinco meses; es la primera expresión de sentimiento «de contacto» en el hombre, y podríamos decir que es la primera expresión de sentimiento de relación social. Esa sonrisa se dirige ante todo al Otro representativo (por ejemplo, la madre), inicialmente como respuesta (el niño «devuelve la sonrisa»), y luego también como iniciativa. Los experimentos realizados por Brackbill han demostrado convincentemente que este primer senti-

miento de contacto (y su expresión) no tiene nada que ver con la reducción de impulsos; se acercó a los niños sólo una vez que éstos habían satisfecho todos los impulsos posibles. (Habían comido, estaban mudados.) Nunca tomó parte en ese proceso de satisfacción. Sin embargo, cuando sonreía a esos bebés hartos y limpios, le respondían con una sonrisa lo mismo que sonreían a la madre que les amamantaba y les cambiaba los pañales. Así, la respuesta sonriente no se construía sobre la reducción de impulsos, sino que derivaba directamente de la relación entre sujeto y sujeto (relación social). Por tanto la sonrisa respuesta es ya expresión de una emoción o, si se prefiere, la respuesta de *la* primera emoción, todavía indiferenciada.

Nuestra primera emoción, todavía sin diferenciar, es por tanto «entrar en contacto» con el mundo. En la primera sonrisa del niño tenemos el testimonio del nacimiento de la relación sujeto-sujeto-objeto. Yo te sonrío, porque tú eres tú, porque tú eres no-yo.

Piaget ha analizado bellamente la diferenciación de la sonrisa, y la diferenciación de la emoción que se explicita en la expresión sonriente. El bebé sonríe cuando encuentra un juguete familiar, y sonríe ante los resultados esperados o inesperados de sus propios esfuerzos. La sonrisa del niño de un año está muy diferenciada; podemos ya distinguir entre sonrisas de alegría, de alivio, de triunfo, de agradecimiento, amor o placer. Ha empezado la formación del carácter idiosincrático de la expresión sonrisa (tal vez con la excepción de la sonrisa de alegría, en la medida en que el afecto es «puro»). Ya es el carácter emocional el que se refleja en las sonrisas idiosincráticas.

Podemos seguir atentamente idéntico proceso en el caso de expresiones como el grito (aunque en este caso el material en que hemos de basar nuestros argumentos es mucho más escaso y menos elaborado). El grito del recién nacido es una expresión indiferenciada de sentimiento; pero el grito del bebé va haciéndose más y más diferenciado. Gradualmente aparecen varios tipos de grito: el de dolor, el de rabia, el de ansiedad, el de disgusto, el de petición. Al mismo tiempo estos gritos asumen parcialmente formas odiosincráticas. La madre del recién nacido siempre averigua el origen del grito mediante el método de pruebas y errores: intenta cambiarle los pañales, le da de comer, y si todo esto no sirve de nada dice «debe de tener dolor de estómago». Pero la madre de un niño de más edad ya no recurre a ese método; tan pronto como oye el grito puede saber cuál es su

causa, qué tipo de sentimiento expresa. El carácter cada vez más idiosincrático de cada tipo de sentimiento queda de manifiesto en que los que conocen al niño pueden decir inmediatamente qué quiere decir un grito determinado, en tanto los que no le conocen son incapaces de leer los diversos «signos» grito. También aquí hemos de suponer que los diversos sentimientos no se originan con los impulsos. Si el niño grita porque quiere que la gente le preste atención, eso no proviene de que la gente le prestase atención cuando se satisfacía su hambre; si está acostumbrado a que cuando grita le tomen en brazos, chillará aunque esté harto. Y ese tipo de grito no se deriva siquiera del hambre de entretenimiento; esa hambre (que incluye el afecto de curiosidad) puede ser ampliamente satisfecha por el «descubrimiento» activo de su entorno. Por supuesto, la emoción expresada en el grito de petición —y en los demás no construidos sobre impulsos— es todavía indiferenciada. A partir de ella se desarrollarán en el futuro innumerables emociones específicas, cada una de ellas diferente cognoscitiva y situacionalmente: el sentimiento de desamparo, de abandono, de soledad, de deseo y voluntad de contacto, y también formas de conducta en que los sentimientos juegan simplemente el papel de trasfondo —como la extorsión, la agresión, la insistencia, la queja, etc.

2. Como ya señalé anteriormente, la adquisición del pensamiento verbal viene a ser un hito en el aprendizaje de los sentimientos, y en las más diversas relaciones.

He dicho que algunos sentimientos impulsivos y otros sentimientos (como el de dolor, el de desagrado, rabia, etc.) se diferencian incluso antes de la verbalización. Pero esa diferenciación se completa con la verbalización. Recordemos lo que dije sobre los impulsos: por su propia esencia son menos expresivos en el rostro, en la modulación de la voz. De ahí que en el caso de los humanos la diferenciación no puede completarse antes de la verbalización. El niño humano que, a diferencia del animal, no es un ser guiado por los instintos, sino «arrojado» al mundo por su nacimiento, puede, antes de formarse la verbalización, dar a conocer al mundo sus impulsos por medio de la expresión. El sentimiento impulsivo, que es esencialmente dirigido a nosotros mismos («¡busca la solución!»), no puede ser dirigido a uno mismo en el caso del niño desvalido, que no puede «buscar la solución». El niño que tiene hambre grita, por tanto su conducta hambrienta (que, precisamente por ello no es

todavía una conducta típica de hambriento), es expresiva. Tan pronto como el niño aprende a decir «tengo hambre», en cambio, el impulso del hambre deja de ser expresivo. El niño que puede hablar ya no grita si tiene hambre o sed, sino que comunica sus sentimientos; el «tono lastimero» al principio, que acompaña con tanta frecuencia a esa comunicación es un residuo de la expresión, que gradualmente desaparece.

La denominación del sentimiento es decisiva, no sólo porque es condición para su identificación (para su identificación consciente, como: sé que lo que me duele es la cabeza, sé que tengo algo de sed o mucha sed, sé que ahora estoy enfadado), sino también porque en general los objetos de los afectos no pueden ser dados socialmente sin denominación. Por supuesto, la designación de los estímulos de los afectos —estímulos que son indicados socialmente— empieza mucho antes del desarrollo del pensamiento verbal en el niño. Durante este tiempo, el adulto opera también con palabras, pero las palabras funcionan no como signos verbales sino como signos de sentimiento. Si decimos «¡uf!» al niño que pone las manos en la defectación, entonces no es la palabra misma, sino la expresión de asco que la acompaña la que tiene la tarea primaria de desarrollar el afecto de asco en ese contexto. Advertimos al niño que no habla con un grito de horror (es decir, una expresión de sentimiento) sin que, en comparación con ello, tengan relevancia las palabras que utilizamos. En el curso del desarrollo de la conducta lingual va ganando gradualmente terreno de cara a suscitar el afecto la denominación del estímulo. Cuanto más se desplaza el acento hacia la denominación, menos necesario es que la propia denominación sea expresiva. Si le explicamos a un niño de tres años que si se cae de la ventana se rompería la crisma, es decir, que es peligroso asomarse mucho por la ventana, ya no recurrimos a poner cara de miedo o de horror. Sólo mostramos una expresión de miedo si nosotros mismos lo tenemos, por ejemplo si pillamos al crío precisamente en el instante en que se abalanza por la ventana. Es la denominación la que permite que el afecto se forme sobre la base más de la inteligencia que del entrenamiento. Podemos indicarle al niño, y normalmente lo hacemos, los «grupos» de objetos y personas que son desagradables o peligrosos, y le indicamos los actos de que debemos avergonzarnos. En el caso de la rabia o la curiosidad la función de la verbalización es exactamente la contraria. Aquí resulta esencial designar los «grupos» que *no pueden* ser objeto de tal afecto,

según las prescripciones sociales. (Otra cosa es si la limitación de la curiosidad es o no deseable desde el punto de vista del desarrollo del niño; no entro ahora en el tema.)

La designación de los objetos del afecto basado en la inteligencia (más que en el entrenamiento) hace posible que el afecto se independice de la experiencia personal si también permite el desarrollo de fantasía con relación a los afectos. En presencia de un estímulo el afecto puede manifestarse de tal modo que sólo nos imaginemos las consecuencias, sin haber pasado nunca por ellas. Así un chaval puede ser presa de temor pánico en presencia de un «hombre de la calle con caramelos» aunque a él nunca le haya hecho daño una persona así.

La «elaboración conceptual» del estímulo que suscita el afecto, sin embargo, tiene un límite. Ese límite es el propio sentimiento afecto. Si alguno nunca ha experimentado cierto afecto, entonces la denominación del sentimiento no basta para producirlo. Si alguien nunca ha sentido miedo, de nada serviría decirle que tal o cual cosa es peligrosa, pues con ello no le induciríamos miedo. Porque en el aprendizaje del afecto, la experiencia personal es fundamental. Sólo en el caso de alguien que haya ya experimentado rabia tiene sentido decirle que no sienta rabia por tal o cual cosa; sólo para quien ha sentido ya miedo tiene sentido el oír que eso o lo otro es peligroso. No es posible enseñarle a nadie un afecto si esa persona no tiene una experiencia previa del mismo afecto. Sólo la persona que ha sentido vergüenza sabe qué es la vergüenza. Sólo la que ha experimentado asco puede saber qué es el asco. En consecuencia, los afectos se desarrollarían aunque ninguno de sus objetos fuese socialmente dado. Cierto, eso no pasa de ser un experimento mental, porque no existen tales afectos humanos, e incluso mentalmente es imposible relacionar esto con el afecto vergüenza, que es social por excelencia. Sin embargo, me he visto obligado a hacer esa precisión hipotética para que quede clara la distinción entre afectos y emociones desde este punto de vista.

Aunque, como hemos visto, algunas emociones indiferenciadas se desarrollan ya antes de que aparezca el pensamiento verbal, incluso en ese período se relacionan invariablemente con la *actividad de la inteligencia*. La respuesta sonrisa es una «asunción de contacto humano», el sonreír mirándole a uno (sonreír a alguien) es ya la (provocación» activa de tal relación. Los ejemplos mencionados por Piaget (sonreír ante los resulta-

dos esperados o no de nuestro esfuerzo) se refieren a emociones que en todos los casos se refieren a la actividad intelectual por excelencia (he producido algo); al mismo tiempo, la situación está ya «incorporada» a esos sentimientos, que son modificados por la «captación» intelectual de la misma situación; así los efectos «esperados» o «inesperados» dan lugar a dos situaciones distintas, y a dos emociones distintas. (La primera contiene el sentimiento de «familiaridad», y la última el de «sorpresa» o «admiración».)

Pero la formación del pensamiento verbal produce un giro mucho más radical en nuestra vida emocional que en nuestros sentimientos impulsivos o en nuestros afectos.

Mientras que en el caso de los afectos la comunicación verbal suministra meramente los objetos de los afectos, pero no crea los propios afectos, en el caso de las emociones la comunicación verbal misma juega un papel de importancia básica en el proceso de formación de los sentimientos.

En primer lugar debemos aprender qué emociones y disposiciones sentimentales existen realmente. El proceso de comprensión de los afectos tiene lugar rápidamente y es paralelo al «descubrimiento» de su existencia en nosotros mismos, con mayor o menos intensidad, ya que nosotros mismos los sentimos, en tanto que el reconocimiento de emociones y disposiciones emocionales es un proceso largo y que nunca llega a completarse totalmente. En las personas nacidas en estructuras sociales complejas ese proceso de reconocimiento es teóricamente infinito (el único límite es el impuesto por la naturaleza finita de nuestra existencia). Sin embargo el «descubrimiento» de emociones y disposiciones a sentir no es de ningún modo paralelo al proceso de descubrirlas en nosotros mismos. Y ello sigue siendo verdad si nos referimos a «tipos de emociones». Incluso la persona que nunca sintió todavía odio debe saber que existe el odio, pues de no saberlo, no podría ser capaz de reaccionar ante el odio, no conocería la relación con el odio, no podría valorarlo, etc. La condición básica de existencia, de preservación social, es conocer muchas más emociones (tipos de emociones) que las que hemos tenido ocasión de sentir nosotros mismos. Si un niño de tres años llega a casa al salir de la guardería gritando por que «Sue me ha roto la muñeca, y yo no le había hecho nada», entonces, después de pedirle que explique con detalle podemos interpretar aproximadamente el comportamiento de su compañero y le explicaremos: «Sue tiene

envidia de ti. Si alguien tiene envidia de ti es que no puede soportar que tú tengas juguetes más bonitos que ella, que te regalen muñecas nuevas, etc.» Y si observamos signos de envidia también en la niña a la que hablamos, le diremos: «Mira, tú eres envidiosa como Sue.» Pero aunque no hayamos advertido tales signos —porque haya niños que nunca tienen envidia—, la niña debe saber igualmente qué quiere decir tener envidia. Permítaseme referirme de nuevo a lo que dije en el primer capítulo sobre la formación del «mundo propio» de uno: con esto el niño no sabrá exactamente qué significa el sentimiento de envidia, eso tendrá que irlo aprendiendo continuamente toda su vida; el conocimiento de que existe «la envidia» es meramente el punto de partida de su aprendizaje.

Ahora dejemos entre paréntesis el hecho que acabamos de analizar, a saber, que siempre conocemos muchos más sentimientos que los que en realidad sentimos. En relación a las emociones que meramente conocemos, pero no sentimos, no podemos preguntarnos: ¿cómo aprendemos a sentir? La única pregunta posible es otra: ¿Cómo aprendemos a reconocer sentimientos? En cambio, si nos mantenemos dentro de la pregunta inicial, debemos señalar lo siguiente: el aprendizaje de un sentimiento es al mismo tiempo un proceso de «encajar» el concepto emocional y el sentimiento. He tomado de la geometría la noción de «encajar», porque el sentimiento y el concepto emocional nunca pueden coincidir (pues toda emoción es idiosincrática, incluso individualmente), sólo pueden «encajar».

Sentimiento y concepto emocional pueden «encajar» de dos modos opuestos.

¿Cuál es el primer modo de «encajar»?

Tengo el concepto emocional (lo conozco), pero nunca he sentido el sentimiento. El sentimiento que se forma en mí se refiere al concepto emocional ya conocido, es decir, «lo encajo en él». Eso puede realizarse de dos formas distintas. Limitándome a los tipos más importantes: es posible que el sentimiento estalle de repente en mí, y que lo identifique lenta y laboriosamente con el concepto conocido; es posible que desee experimentar la emoción designada por el concepto: me vigilo para ver si esa emoción está en formación, fuerzo su formación, me coloco deliberadamente en situaciones que faciliten su formación, etc.; es posible que me comporte de acuerdo con un sentimiento y «leyendo los signos» de mi conducta otros identifiquen mi sentimiento con el concepto emocional que yo ya sé

(eso ocurre con particular frecuencia si valoro negativamente ese concepto emocional). Así, en la práctica todo el mundo sabe que el amor existe antes de enamorarse, pues la existencia de esa disposición emocional ha sido prácticamente «puesta ante los ojos» de cualquier crío por todo, desde las canciones populares hasta los chismorreos y la televisión; y así tiene su importancia mayor o menor según la edad en la vida del individuo. No hay necesidad de dedicar mucho espacio a mostrar lo crucial que resulta en la vida de toda persona eso que he llamado «encajar»; con frecuencia nos interrogamos: «¿estoy enamorado?», «eso que siento, ¿es lo que la gente llama amor?» «Sí, creo que estoy enamorado», «Lo que la gente llama amor ha de ser eso.» O bien: «no, en definitiva, no es amor». En el proceso de «encajar», no es el concepto lo crucial, sino más bien su contenido, su significado. La persona que, supongamos, llega a familiarizarse con el concepto de amor leyendo Werther, no «encajará» con ese concepto sentimientos que otros experimentan ya como amor. Pero ese «encajar» de ningún modo es necesariamente final; el aprendizaje del amor rara vez acaba con la primera experiencia de amor. Más adelante tal vez diremos: «Entonces no sabía yo lo que es el amor auténtico, ahora sí lo sé.» (O bien parece que estoy deprimido, o desesperado, aunque nunca haya sentido desesperación anteriormente.)

Como las emociones son sentimientos cognoscitivos y situacionales, los descubrimos en nosotros mismos no sólo cuando sentimos por primera vez los que pertenecen a un tipo determinado, sino cada vez que sentimos en una relación o referencia específica. Por ejemplo: «¿Es posible que sienta compasión por mi enemigo? Lo cierto es que sí.» «Nunca he sentido consideración en tales casos, pero este sentimiento "encaja" con el concepto ya conocido de conmiseración, o con los sentimientos que corresponden a ese concepto», etc. La compasión por el enemigo representa el aprendizaje de un nuevo sentimiento, por muchas veces que uno haya sentido antes compasión por los miembros de la propia familia, o por amigos.

Aunque estemos muy familiarizados con el concepto emocional antes de la aparición del sentimiento, éste siempre modifica el contenido de los conceptos emocionales. Un sentimiento que hemos experimentado se comprende de forma distinta al que nunca hemos sentido. Sin embargo, esta modificación no representa necesariamente que seamos más capaces de leerlo en los «signos» emocionales de los demás, aunque puede darse

el caso. Con todo, como experimentamos toda emoción en forma idiosincrática, ese proceso de concreción (ya que todo sentimiento es un proceso de concreción) nos conduce a una comprensión analógica cuando «leemos» las emociones de otros. Si el sentimiento de Otro (juzgado a partir de su expresión) no es exactamente idéntico al mío, me siento inclinado incluso a poner en cuestión la existencia de tal sentimiento. Cuanto más particularísticamente esté inclinado el individuo, más fácil es que sólo pueda juzgar según su propia emoción idiosincrática y su propia expresión emocional el sentimiento que se da en el Otro y corresponde al concepto sentimental.

En el «encajar» de emociones con conceptos emocionales, éstos últimos son decisivos, y no hay mejor prueba de ello que el arte. Las artes, y en primer lugar sus formas verbales, son capaces de evocar en nosotros todas las emociones que conocemos. Porque es posible evocar en nosotros lo que podemos comprender, hayamos o no vivido o experimentado en nuestra vida las emociones y disposiciones sentimentales ilustradas por los artistas. No es preciso que hayamos estado nunca en la piel de Otello para experimentar sus celos; en realidad, no es preciso que hayamos siquiera experimentado ningún tipo de celos. Tampoco tenemos que haber estado locamente enamorados para llorar de emoción ante la muerte de Tristán e Isolda, ni hemos de haber sentido deseos de venganza para sentir el rencor de Electra. Por supuesto, esto no significa que seamos celosos con Otelo, amemos con Tristán o deseemos venganza con Electra. Más bien simpatizamos con esos sentimientos porque comprendemos las situaciones que los han suscitado y comprendemos los propios sentimientos. Esas mismas obras maestras que nos conmueven pueden dejar indiferente a un niño hasta aburrirle, y no porque nosotros hayamos experimentado los sentimientos descritos y él no, sino más bien porque nosotros comprendemos esos sentimientos, y los niños difícilmente. Y no sólo porque los mismos conceptos emocionales les sean escasamente familiares, sino ante todo porque los niños no comprenden la situación de los protagonistas, y sabemos que las emociones son situacionales y la situación no sólo es la única que nos las puede hacer sentir, sino que es la única que nos los puede hacer interpretar. La particularidad de las novelas que pueden gustar también a los niños, que éstos pueden vivir, no consiste en comunicar sentimientos que los niños han vivido, sino en tratar de conceptos emocionales y situaciones que pueden hacerles

comprensibles las emociones, y así les permiten vivirlas. El niño feliz puede gritar con Oliver Twist porque comprende lo que sufre Oliver. Pero hay otra forma de «encajar» sentimientos con conceptos emocionales: sentimos algo, pero no sabemos qué sentimos... buscamos un concepto que «encaje» con nuestros sentimientos.

Ciertamente, una vez formado el pensamiento verbal no hay ningún sentimiento que no podamos nombrar, o al menos que no nombremos. El niño dice: «estoy de buen humor», o «de mal humor», «estoy excitado», «siento curiosidad», «esto me gusta», lo otro no me gusta», «aborrezco eso», etc. Pero rara vez oímos, pongamos por caso, a un niño de seis años que diga: «estoy desesperado», estoy lleno de satisfacción», «me siento inspirado» o «desprecio esto» o «aunque en esto es una buena persona, no puedo decir que me agrade». Claro que esto no quiere decir que los sentimientos clasificados bajo las categorías indicadas estén completamente por diferenciar incluso a esa edad. Si le contamos al niño un cuento bonito y se le saltan las lágrimas y nos dice «¡Estoy tan triste!», el adulto le explica: «No estás triste, estás conmovido.» Y posiblemente la próxima vez será ya el niño el que diga: «estoy emocionado». Distingue entre ambos sentimientos y los ha «encajado» con concepción distintos. Puede ocurrir que esa diferenciación se posponga. El proceso de diferenciación también puede empezar a producirse dentro de los sentimientos descritos como «no me gusta»... Por ejemplo, «no me gusta porque siempre está haciendo el payaso» (caso de desprecio), o «no me gusta porque el maestro le da un trato especial» (caso de celos), o, sin más, «no me gusta» (sentimiento puramente orientativo). Sin embargo, rara vez ocurre en el desarrollo del niño que, de necesitarlo (y normalmente incluso antes), no halle a su alcance los diferentes conceptos emocionales que corresponden a sus sentimientos diferenciados.

Sin embargo, tan pronto como la persona en desarrollo empieza a «guardar para sus adentros los sentimientos», juega un papel cada vez más importante la segunda forma de «encajar». (Más adelante analizaré el proceso de aprendizaje de «guardarse para sus adentros».) La intensidad del proceso, y la edad a la que tiene lugar son muy idiosincráticas. Sin duda, era bastante típico del siglo XIX el que ese «encajar» tuviese lugar en gran medida en la adolescencia; actualmente es más frecuente el «infantilismo» emocional, pero de ningún modo ha desaparecido esa característica del adolescente. El mitad niño mitad adulto

empieza a observar sus propios sentimientos, y empieza a darse cuenta de que los conceptos sentimentales de que dispone no son suficientes para expresarlos cabalmente. Se ha iniciado el proceso más complejo de «encajar» los sentimientos; la persona en cuestión empieza a utilizar matices antes insólitos en el repertorio de conceptos emocionales. El sentimiento de «me gusta» se escinde, adopta muchas facetas: simpatizo con él, me siento atraída por él, siento amistad por él, le adoro, le respeto, etc. El «estoy de mal humor» se escinde también: estoy triste, siento remordimiento, se me parte el corazón, estoy desesperado, sufro, me encuentro deprimido, etc. Aparece entonces el sentimiento de ser incapaz de expresar mis sentimientos con todos sus matices; empieza el proceso de circunscribir emociones. La poesía diletante que fluye con tanta naturalidad en los adolescentes tiene precisamente su origen en esa necesidad: queremos circunscribir, expresar lo que sentimos. Sin embargo, por muy detallada que sea esa circunscripción, sólo podemos establecerla mediante conceptos; los conceptos sentimentales mantienen su prioridad a pesar de todos los atributos y adjetivos. (Sólo el auténtico poeta es capaz de indicar una emoción específica en toda su totalidad y de un modo aceptable para todos con ayuda de adjetivos y atributos.)

Sin embargo, la utilización de los matices de conceptos emocionales, la circunscripción de las emociones y talantes, el proveerlos de atributos y adjetivos, no es de ningún modo como poner un punto sobre la i. No estoy hablando del punto final de un proceso ya terminado, sino más bien del nicio de un nuevo proceso. El sentimiento denominado ya no es el mismo sentimiento que queríamos denominar y para el que habíamos andado buscando el término adecuado. La designación del sentimiento es a la vez tomar consciencia de la cualidad concreta de la emoción, proceso que forma parte de la cualidad misma de la emoción. Si digo: ahora estoy deprimido, ahora alegre, ahora me siento desgraciado, ahora desesperado, entonces, al hacer consciente todo esto, aumento la diferenciación. Es esto precisamente lo que significa (aunque sólo desde un ángulo) la reintegración del conocimiento en los sentimientos. Si alguien se dice a sí mismo: «Ya no quiero a ese hombre», esa frase ya no puede retirarse, aunque la haya dicho uno sólo para sí. En realidad, precisamente al tomar conciencia de que «ya no le quiero», deja de amarle. Desde ese momento mira en forma distinta a la persona, vive de manera diferente la convivencia,

la «magia» se desvanece. Digamos de paso que la «magia» de las palabras funciona de manera semejante cuando se está «leyendo» la emoción del Otro. Basta con que una sola vez perciba a una luz distinta el sentimiento del otro para que esto influencie irremediablemente mis lecturas futuras. Basta con que una sola vez me diga yo «la amabilidad de esa persona es mera apariencia; en realidad es egoísta y frío», y a partir de ese momento recibiré toda su amabilidad *cum mica salis*.

3. Desde el tiempo de la formación del pensamiento verbal, pero en germen incluso desde antes, el hombre aprende una proporción significativa de los sentimientos (pero no todos ellos) junto con las expectativas, costumbres y valoraciones sociales correspondientes a esos sentimientos. Eso es obvio en los sentimientos impulsivos y afectos. Por ejemplo, los conceptos afectivos no requieren ni siquiera ser «explicados» porque en cualquier caso todo el mundo es más o menos capaz de sentirlos o leerlos; al mismo tiempo, apenas existe sentimiento que sea tan difícil de explicar como ciertos afectos. Pongamos que un niño miente o que nos dice algo al oído en presencia de otras personas, y le decimos respectivamente «debería darte vergüenza», o bien, «no seas tímido»; entonces el niño aprende a sentir vergüenza en un caso y a no tenerla en el otro. Pero si tuviésemos que explicarle al chaval qué significa tener vergüenza, probablemente nos veríamos en apuros. También en el caso de las emociones, al menos durante la niñez, el aprendizaje se combina con el aprendizaje de la valoración social. («No tengas celos de tu hermano», «no está bien que tengas celos de tu amigo», «aprende a respetar a ese hombre, porque es un auténtico héroe», («confía sólo en los que se ganen tu confianza», etc.) Sin embargo, no es posible formar emociones simplemente por medio de exhortaciones u órdenes. Precisamente por tratarse de sentimientos cognoscitivos y situacionales, la comunicación de la valoración de los sentimientos ha de ir acompañada por la explicación de los conceptos emocionales. Aunque sea esquemáticamente, podemos enseñarle al niño lo que significa «envidiar», «sentir celos», «respetar», «confiar». ¡Pero incluso esto es insuficiente! Debemos también explicar qué es la «amistad», qué significa ser un héroe, cómo puede aprender una persona a confiar en otra. Cierto que cuando exhortamos a sentir un afecto por lo menos parece que también deben darse unas condiciones de conocimiento. Al decirle al niño que «tenga ver-

güenza» de haber dicho una mentira o de hablar mal de otros, presuponemos que el niño sabe qué es mentir y qué es hablar mal. Pero en la medida en que explicamos el concepto de mentir y diferenciamos el concepto de hablar mal, no formamos con ello un afecto, sino más bien una emoción; en este caso, el suscitar un afecto juega meramente el papel de medio para inducir la emoción. (De igual modo que si decimos «tendría que darte vergüenza haber sentido envidia, haber tenido celos, haber sido egoísta».) Pues el estímulo que suscita sentimiento no es el ser-pillado-mintiendo, sino que el propio mentir origina «mala conciencia», y esa persona se sentirá «avergonzada» aunque nadie le vea y todos se hayan olvidado del caso. Y esto ya no es afecto vergüenza, sino el inicio de una mala conciencia.

Este mismo ejemplo nos muestra que la canalización y regulación de afectos juega el papel dirigente en la formación temprana de la conducta emocional. La reducción de impulsos, que es siempre el factor más importante en la formación de la conducta animal (incluso la rudimentaria actividad inteligente de los monos de Köhler está ligada a poder comer plátanos una vez terminada la tarea), interviene en la formación de la conducta emocional humana sólo por medio de los afectos.

En tanto que, y en la medida en que la formación de los afectos deriva de la experiencia, éstos no son necesariamente fuente de emociones (como sabemos, los afectos de los animales también emanan de la experiencia). Pero mientras la base de la experiencia animal son los instintos, los afectos humanos no se basan en ellos: el «papel» de los instintos es asumido por el estímulo socialmente dado. Pero estos estímulos socialmente dados (que, por lo mismo, son siempre situaciones específicas) dan inevitablemente una «coloración» emocional a los afectos. Junto con el aprendizaje de afectos, el hombre aprende en las prescripciones referentes a ellos la relación a mantener con los afectos. Y esta relación es siempre creadora de emoción.

Recordemos cómo definía Aristóteles el valor: es valiente el que teme lo que, cuándo, dónde y cómo debe temer. Podemos reaccionar con miedo ante ciertos estímulos (en el tiempo y lugar adecuados), pero no ante otros. Una forma importante, pero en modo alguno exclusiva, de regulación y canalización de afectos (es decir, de su transformación en emociones), es el auto-control.

Todo niño debe aprender a dominar sus afectos. Si alguien

ha aprendido esto y lo ha convertido en un hábito emocional, el auto-control ya no juega a partir de ese momento un papel importante. Si alguien no lo ha aprendido o no lo ha aprendido en algún aspecto, tiene que practicar el auto-control toda su vida (sus emociones en tal o cual aspecto no se han convertido en hábitos emocionales).

El inicio de la regulación de afectos, es decir, la edad y la intensidad con que se inicia esa regulación, varía considerablemente según las culturas. Ateniéndonos a las observaciones realizadas en 55 tribus por Whiting y Child, la rabia es regulada y canalizada en todas partes desde una edad relativamente temprana; en cambio, hay muchas variaciones en lo que respecta a la canalización y regulación del afecto sexual (qué es regulado y a qué edad, por ejemplo, la masturbación o la relación sexual con miembros del otro sexo, etc.). No es preciso señalar que la canalización del miedo o el asco existe en todo el mundo.

La regulación de los afectos mediante la evaluación y el auto-control va pareja con la regulación de la expresión de afecto. Mejor dicho, el punto de partida del control de los afectos es el control de sus expresiones. No debemos mostrar nuestro miedo, rabia, asco o curiosidad, en relación a esto o lo otro. La expresión de afecto se hace así parcial; por supuesto, sólo en los casos en que juzgamos negativa la presencia de afectos. En la medida en que interiorizamos la relación negativa con los afectos en ese o aquel caso, la expresión diferirá de la expresión de afecto original, y se convertirá en una expresión de emoción cada vez más idiosincrática. Darwin era ya consciente de en qué medida influye la expresión en el sentimiento mismo (en este caso, en el afecto). «La libre expresión de una emoción mediante signos externos, la intensifica. De otro lado, la represión —en la medida en que es posible— de todos los signos externos, suaviza las emociones.»[45] También advirtió el hecho de que algunas expresiones de emociones se producen precisamente como resultado de la represión de ciertas expresiones de afectos, y este hecho es el «signo» de la aparición de sentimientos emocionales que ocupan el «lugar» del afecto: «Asimismo, ciertos movimientos altamente expresivos resultan del esfuerzo por parar o evitar otros movimientos expresivos...»[46]

El «aprendizaje de los sentimientos» por medio de los afec-

(45) Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Londres, John Murray, 1872, p. 366.
(46) *Op. cit.*, p. 354.

tos no es el único camino para adquirir auto-control, y, por lo mismo, el «dominio» consciente de la expresión. El proceso de vincular ciertos afectos a situaciones de valor específicas (como estímulos) es ya, en sí mismo, creador de emoción. Mencioné anteriormente esto en el caso de «deberías tener vergüenza, porque has dicho una mentira». O: cuando debemos sentir rabia, estamos airados; la ira es una emoción, porque la cualidad del sentimiento de ira contiene la razón de nuestra ira, y la situación en que sentimos ira. Por supuesto, la ira no es invariablemente «una ira rabiosa», pero si lo es, entonces su expresión puede ser idéntica a la expresión de rabia parcial (tiene lugar el mismo proceso neurofisiológico y endocrinológico), aunque normalmente contiene algo «además de» la expresión de rabia. De forma semejante, el afecto es el instrumento del aprendizaje de emociones si en la formación de conducta emocional (en su formulación valorativa), «hacemos uso» de un afecto contra otro. Desde este ángulo, el papel del afecto de vergüenza es particularmente relevante. Le decimos al niño que tiene un arrebato de cólera «debería darte vergüenza» o «¿no te da vergüenza tener miedo de un perro?». Pero juega un papel semejante (decididamente negativo desde el punto de vista de la formación del carácter psicológico) el uso del afecto miedo como medio. «Te advierto que como no dejes de rabiar...» Otro medio no negligible para el aprendizaje de emociones es la adquisición de la capacidad de leer los afectos. Si el niño ha hecho algo y ve el rostro airado, asustado, feliz o curioso de su padre o madre, entonces ve como en un espejo la valoración de su propio acto (y del sentimiento que hay tras él), y reacciona con sentimiento (vergüenza, felicidad, tristeza, miedo). En los sentimientos «reactivos» la cualidad afectiva se hace vaga. Sabemos que la felicidad es emoción pura; pero incluso la tristeza, el miedo o la vergüenza sentidos en esos casos son mucho más emotivos que afectivos.

Sabemos que aprendemos las emociones no sólo indirectamente (mediante la relación con los afectos), junto con su valoración (su preferencia, selección o apreciación negativa), sino también directamente. He dicho que una condición de ese aprendizaje es lograr conocer también el contenido de los conceptos emocionales (es decir, de su significado). Cuanto más desarrollado sea el Ego, más idiosincráticos son sus sentimientos y mayor la discrepancia entre el acontecimiento sentimental y el hábito emocional.

Las normas morales generales pertenecen siempre a los hábitos emocionales. Es un juego de niños juzgar los hábitos emocionales de otros. A la vez, nuestros propios hábitos emocionales predisponen para unos actos determinados, como ya hemos visto. Aquí empieza el segundo acto del aprendizaje de los sentimientos: debemos aprender a «coexistir» con nuestros propios hábitos emocionales. Como volveré sobre el tema en relación con el análisis de los sentimientos particulares e individuales, me limito ahora a unas pocas observaciones. Hay gente que nunca aprende a coexistir con sus hábitos emocionales: la consecuencia sería un conflicto permanente con uno mismo, un sentimiento permanente de culpa. Hay otros que aprenden a vivir en paz con sus hábitos emocionales de forma inauténtica. Viven en paz con ellos sean buenos o malos esos hábitos. Hay quien aprende a vivir con ellos de forma auténtica, y la precondición para ello es el auto-conocimiento crítico. «Coexistir con» no es sinónimo de «vivir en paz con». Una persona puede vivir en paz con los hábitos emocionales que considera positivos, y esforzarse siempre por «contrapesar» los que considera negativos. Esto no implica ni una escisión de la personalidad ni un sentimiento permanente de culpabilidad. Significa evitar las situaciones en que pueden aparecer sus hábitos emocionales negativos; significa, además, la regulación consciente de la conducta que tiene su origen en hábitos emocionales negativos (sé que soy extremadamente celoso por naturaleza, y precisamente por ello intento no comportarme de forma celosa); además, significa eludir el juzgar siempre que el juicio derive del hábito emocional («Sé que soy de naturaleza depresiva, pero no debo juzgar el mundo sobre la base de mi propia depresión»); significa también que no debo esperar que otros compartan mis hábitos emocionales («No puedo esperar que mis colegas compartan mi pasión»).

Muy distinto es el status de los acontecimientos sentimentales ocasionales o de las disposiciones sentimentales que no tienen el carácter de hábito emocional. Si en relación a los hábitos era cierto que «ya los he adquirido», respecto de esos otros sentimientos podemos decir: «estoy empezando a adquirirlos». (Y siempre, hasta el fin de la vida, hay sentimientos que uno «empieza a aprender».) Sin embargo, al contrario de lo que sucede con los hábitos emocionales, hay muy pocas normas sociales valorativas referentes a los acontecimientos sentimentales individuales o las disposiciones emocionales. (Por supuesto,

existen; debo amor a mis padres, llorar a los parientes perdidos, etc.) Las normas valorativas (cuando se dan) son tan generales que nunca pueden encajar completamente con sentimientos situacionales y cognoscitivos específicos; y cuanto más diferenciados sean estos, menos «encajan». Al mismo tiempo, las normas generales son contradictorias, y se plantea la pregunta: ¿cuál de ellas aplico a la valoración de un sentimiento específico? Por ejemplo: «no debes querer a gente mala», «ama a tu prójimo como a ti mismo», «ama a tus enemigos». Si me gusta tal o cual persona, ¿me guía en ese sentimiento la valoración del sentimiento? ¿Y qué valoración? Si desprecio a alguien por cualquier razón, ¿es loable ese desprecio, o merece ser condenado? ¡Está bien despreciar a alguien por *esa* o *aquella* razón! ¿No hay altivez en mi desprecio? ¿O es un orgullo justificado? O bien: como desprecio y respeto son contrarios, si quiero respetar, ¿debo aprender a despreciar?

No podemos aprender los acontecimientos sentimentales puntuales y las disposiciones emocionales junto con su valoración permanente específica. Las valoraciones sólo pueden orientarnos como normas abstractas (y sí nos guían realmente de ese modo); pero con frecuencia es posible aplicar al mismo acontecimiento sentimental normas morales distintas e incluso contradictorias (como acabamos de ver). Ni que decir tiene que ello no significa que los acontecimientos sentimentales particulares no puedan ser «valorados». Al contrario: su particularidad reside precisamente en el hecho de que para leerlos debemos valorarlos idiosincráticamente en cada caso. A este respecto. «aprender a sentir» significa también aprender a relacionarnos con cada uno de nuestros sentimientos, y a juzgar idiosincráticamente nuestros sentimientos individuales. Cierto que el juicio no es un punto de partida, sino más bien el término, el resultado. El punto de partida suele ser el sentimiento afirmativo o negativo. Tenemos una emoción, la emoción se diferencia, la «encajamos» de un modo u otro con su concepto (tal vez circunscribimos lo que sentimos) y, al propio tiempo (podríamos decir que durante la operación de encajar) aparece el sentimiento afirmativo o negativo respecto de la emoción en cuestión. De repente llego a darme cuenta de que estoy enamorado de X. Paralelamente aparece el sentimiento negativo. No está nada bien enamorarse de X. Tal vez también está preparado un juicio de valor: tengo a X por hombre sin honor; y valoro negativamente el amar a un hombre sin honor. Pero puedo igualmente suceder

que no tenga preparado ningún tipo de juicio; ignoro por qué tengo un sentimiento negativo respecto del amor hacia X. En este caso, o bien desaparece el sentimiento negativo o bien, su dura, debo buscar su causa: por qué tengo un «mal sentimiento» respecto del amor precisamente hacia X. Entonces se me ocurre que ese hombre no es sincero conmigo, ni con nadie... Rara vez va a desaparecer con ello mi amor, pero queda ya «valorado», en este caso negativamente.

Recordemos: la condición para la formación de sentimientos afirmativos o negativos relativamente de fiar es la experiencia vital. Los niños pequeños no suelen tener sentimientos afirmativos o negativos fiables, y en todo caso esos se dan en un área restringida. Tampoco tienen un carácter emocional desarrollado. El niño apenas aprende a relacionarse con sus propios sentimientos, a valorarlos conscienetmente. De ahí el papel básico que juegan en su caso las emociones aceptadas junto con su valoración. (Por ejemplo, no está bonito ser envidioso, el niño de buen corazón les deja los juguetes a los compañeros, etc.) La valoración idiosincrática de las emociones (sobre la base de sentimientos afirmativos y negativos) sólo se desarrolla gradualmente; pero en los individuos moralmente «normales» está ya presente en la pubertad.

Mi análisis de la valoración de las emociones arrancó de la discrepancia entre acontecimientos emocionales y hábitos emocionales. Recordemos: hábitos emocionales son emociones que ya hemos aprendido, y con las que debemos aprender a vivir a partir de entonces. Es simple evaluarlos sobre la base de normas. De otro lado, todo acontecimiento emocional específico «debe ser aprendido» una y otra vez, y debe ser valorado idiosincráticamente, por más que tal aprendizaje pueda hacerse más sencillo con la acumulación de experiencias vitales (formación de la seguridad de los sentimientos afirmativos o negativos), pero sin llegar nunca a ser totalmente simple. Demos ahora, sin embargo, un paso más. Sin duda, el hábito emocional ya formado «juega un papel», y no negligible, en los sentimientos afirmativos o negativos que se dan en conexión con los acontecimientos sentimentales. Así, el hombre orgulloso reacciona generalmente con un sentimiento afirmativo a sus propios sentimientos que «expresan» ese orgullo. Pero no debemos olvidarnos de que el carácter emocional, o la personalidad emocional, nunca se «limita» a uno u otro hábito emocional. Toda persona tiene una diversidad de hábitos emocionales, y éstos pueden

llegar a contradecirse entre sí durante la «valoración» de acontecimientos sentimentales específicos. (Por supuesto: hay hábitos emocionales que son mutuamente excluyentes; por ejemplo, la arrogancia y la vanidad; pero la vanidad y la amabilidad, o la arrogancia y la filantropía no se excluyen de ningún modo entre sí.) En el caso de que se den contradicciones de ese tipo viene a ser particularmente importante lo que he llamado «aprendizaje secundario». El individuo que se relaciona conscientemente con sus hábitos emocionales confronta uno de ellos con otro y se esfuerza por «juzgar» sus acontecimientos sentimentales específicos sobre la base de los hábitos emocionales que considera más valiosos. Vuelvo ahora al análisis de por qué la personalidad inauténtica es incapaz de realizar esto.

4. Como hemos visto en diversos casos, aprender a sentir significa desde el principio mismo aprender a leer sentimientos. Es sencillo familiarizarse con la lectura de afectos, pero aprender a leer las emociones es una tarea permanente; nunca podemos decir «ahora ya sé», como mucho podemos decir «ahora conozco algo mejor». Lo que nos sitúa constantemente ante nuevas tareas no es meramente la naturaleza idiosincrática de las emociones (y la naturaleza idiosincrática de su expresión), sino otros tres importantes factores. A saber, el guardar los sentimientos «para nuestros adentros», la naturaleza auténtica o inauténtica de los sentimientos, y la hipocresía. En otras palabras, tres factores completamente distintos.

En la medida en que nos guardemos «para nuestros adentros» afectos, resultarán emociones que son expresivas (aunque idiosincráticamente). La rabia o la repulsión reprimidas se expresan. Si estamos un poco familiarizados con una persona podemos darnos muy bien cuenta de cuándo contiene su rabia, su miedo o su vergüenza. Distinto es el caso en que nos guardamos emociones puras. Aquí la expresión de la emoción puede ser tan indirecta (o incluso puede omitirse totalmente) que se haga imposible su «lectura». Con frecuencia ocurre que una persona se reserve emociones y cuando luego las comunica nadie la cree. X puede decir a Y: «Hace años yo estaba muy enamorado de ti.» Y puede contestar: «No lo creo. No diste ninguna muestra de ello.» Y X replica: «No quería turbarte con mis sentimientos, y por eso no lo mostré», respuesta que puede ser admitida como auténtica, aunque no hay ninguna prueba que la avale. O puede que X le diga a Y: «Me he sentido descu-

bierto con lo que dijiste.» Y responde: «Pues no se notó en absoluto.» X replica: «No quería darlo a entender en presencia de extraños»; también esto puede ser aceptado como auténtico, aunque no haya ninguna prueba de ello. El que el receptor de la comunicación (en este caso Y) considere auténtico o no lo que se le dice depende de muchos factores, entre los que se incluye su conocimiento de los hombres. Si sabe que X es una persona veraz, aceptará su declaración como auténtica. Si la declaración halaga su vanidad, también. Si es desconfiado por naturaleza, no admitirá lo que le dicen, etc. Añadamos, sin embargo, que muy pocas veces surge la necesidad de leer sentimientos que otros han guardado para sí: la ruptura del «incógnito» sólo importa en el caso de unos pocos individuos muy importantes para nosotros.

Ser capaces de diferenciar los sentimientos auténticos de los inauténticos tiene importancia en un círculo mucho más amplio de comunicaciones, y es decisivo tanto desde el punto de vista de los sentimientos de respuesta como desde el punto de vista de la conducta. Llamamos auténticos los sentimientos que expresan nuestro carácter emocional y particularmente nuestra personalidad emocional; en cambio, llamamos inauténticos a los que o no están en contacto orgánico con nuestro carácter emocional, o bien lo contradicen. Piénsese en el «arrepentimiento inauténtico» ilustrado con tanta frecuencia por Dostoievski. Sin duda, esa emoción existe, pero (también sin duda) no es auténtica. En el momento en que uno la siente, la siente realmente, y las expresiones de ese sentimiento son también auténticas; pero como no emana del carácter emocional, y ni siquiera altera ese carácter, desaparece sin dejar rastro. La persona que valora lo inauténtico como auténtico se relacionará con la persona que siente «arrepentimiento inauténtico» como si éste fuese a tener algún efecto sobre su personalidad en el futuro, y al actuar así se expone a sí mismo y expone a otros a riesgos (sobre todo riesgos morales). Todo el mundo sabe que existe un perdón inautético; uno puede perdonar hecho un mar de lágrimas, pero el deseo de venganza volverá a invadirle a los pocos minutos. Pero también el deseo de venganza puede ser inauténtico, y entonces la persona en cuestión perdona u olvida en cosa de pocos minutos. Pueden ser igualmente inauténticos los celos, etc. Los sentimientos inauténticos son particularmente frecuentes cuando la gente sigue «clisés emocionales», tanto en sentido positivo como en sentido negativo. En tales casos los

sentimientos inauténticos pueden ser muy duraderos y su naturaleza inauténtica se revela sólo en momentos de crisis o situaciones límites, cuando se hace evidente que no es posible confiar en ellos. Piénsese en el amor de Helmer por Nora, cuya naturaleza inauténtica sólo se hace obvia al iluminarlo una situación de crisis. Una vez más, los sentimientos afirmativos y negativos juegan un papel importante en distinguir entre sentimientos auténticos e inauténticos. Cuanto más considerable sea nuestra experiencia sobre un tipo de persona más fácilmente podremos distinguir entre sus sentimientos auténticos e inauténticos sobre la base de la «intuición». (Claro que los sentimientos afirmativos y negativos pueden desorientarnos, sobre todo si los aplicamos a tipos de personas con los que no estamos familiarizados, cosa relativamente frecuente.)

La hipocresía, al menos en su forma pura, no tiene nada que ver con los procesos analizados más arriba. Porque en el caso de la persona hipócrita hay una discrepancia, con frecuencia una contradicción incluso entre sentimiento y conducta (expresión), pero de tal modo que la conducta (expresión) no se limita a «encubrir» el sentimiento, sino que «simula» un sentimiento que no está presente. El arrepentimiento hipócrita no es «arrepentimiento inauténtico», sino una simulación de arrepentimiento que se realiza manipulando la expresión de culpabilidad. No podemos hablar en modo alguno de afectos auténticos e inauténticos (esa distinción no tiene sentido, porque sabemos que el afecto no puede ser una emoción vinculante del carácter), pero sí hay afecto hipócrita, aunque se necesita un considerable talento de actor para efectuar esta simulación, ya que las expresiones puras de afectos son difíciles de imitar. En cambio, la hipocresía emocional es relativamente sencilla, precisamente debido al carácter idiosincrático de las expresiones emocionales. Además, en comparación con los factores antes señalados, la hipocresía tiene una particularidad: sólo afecta al bien moral, o por lo menos a lo que consideramos bien moral. Podemos guardar para nuestros adentros sentimientos juzgados buenos o malos. Los sentimientos auténticos pueden también ser buenos o malos, pero nadie simula hipócritamente un sentimiento que él juzgue malo (o sobre todo, que las normas vigentes juzguen malo). Nadie se las da de envidioso o malintecionado. La Rochefoucault tenía toda la razón al decir que la hipocresía es el homenaje que el pecado rinde a la virtud.

Así, la capacidad de aprender a reconocer la hipocresía ad-

quiere una importancia particular en el aprendizaje de la lectura de emociones. Por esa misma razón es peligroso que la vanidad se convierta en un hábito emocional. La persona vanidosa queda indefensa ante el hipócrita, porque está indefensa ante la adulación. Pero algunas virtudes pueden también hacer más difícil el hallar la diferencia entre expresiones hipócritas y sinceras: con frecuencia el ser muy confiado desorienta.

Pero en la práctica esas tres actitudes totalmente distintas —el reservarse los sentimientos, la naturaleza auténtica o inauténtica de éstos, y la hipocresía— con frecuencia se combinan, entrelazan o coexisten. Esto hace aún más difícil la lectura de las expresiones de emociones, es decir, su interpretación, la comprensión de su significado. Todo el mundo tiene que aprender a leer, hasta cierto punto, los signos de emociones «disimuladas», pero nadie es capaz de leerlas con absoluta certeza. Si la lectura de todo signo emocional (y la interpretación de su significado) comporta un riesgo, la lectura de las señales de los sentimientos «disimulados» es doblemente arriesgado. Pero como es norma general que no podemos aprender a sentir sin riesgos, de modo parecido no podemos aprender a leer expresiones emocionales sin riesgo.

5. Podemos olvidar lo que hemos aprendido. Aprendemos a sentir; ¿significa esto también que podamos olvidar los sentimientos?

Es comúnmente conocido que hay dos formas de conocimiento: un «saber qué» y un «saber cómo» —*Wissen und Können*—. Pues bien, aprender a sentir representa la unidad de esas dos formas de conocimiento. Así, aprender a «conmoverse» significa en último término desarrollar la capacidad de conmoverse y, al mismo tiempo, saber que nos conmovemos. Dado que en los sentimientos impulsivos el «saber cómo» es la señal dada por el organismo biológico, y en toda cultura todo individuo tiene que aprender sólo a «conocer qué», olvidar esos sentimientos es tan difícil como olvidar el andar o el tenerse en pie; en otras palabras, el organismo sano nunca «olvida» a este respecto. También en el caso de los afectos, el «saber cómo» es parcialmente no aprendido (las expresiones de los afectos no son aprendidas), pero a la vez son parcialmente aprendidos (los estímulos son culturlamente dados, y las expresiones de los sentimientos también e, indirectamente, la intensidad de los sentimientos es regulada socialmente). Pero el «saber qué» es siem-

pre aprendido; de ahí que en cierto sentido no sea posible olvidar los afectos, pero en otro sentido sí. Hay dos formas de «olvidar» (y ambas son relativas). De una parte, cuando al afecto se le da siempre el mismo estímulo. De otra parte, cuando no se le ofrece estímulo alguno. El soldado mercenario «se olvida» del miedo en el ardor de la batalla (viene a acostumbrarse al estímulo), es decir, ya no sabe cómo sentir miedo, aunque nunca puede «olvidar» que el miedo existe. Si en el entorno de uno no hay ningún estímulo suficiente para causar vergüenza, podemos olvidarnos de sentir vergüenza, pero sin olvidar nunca que la vergüenza existe. Permítaseme ilustrar lo relativo del olvido de afectos con una analogía (teniendo clara conciencia de que las analogías siempre defectuosas): si alguien ha aprendido a nadar de niño y se pasa 30 años sin nadar, no podemos sino suponer que ya no sabe cómo se nada; pero si cae en un mar agitado podemos dar por seguro que nadará de nuevo, pues es imposible olvidar del todo.

Los sentimientos orientativos no tienen ningún fundamento orgánico; siendo puramente adquiridos, pueden ser completamente olvidados. Sin embargo, el grado de olvido es inversamente proporcional a la experiencia adquirida y a la seguridad de los sentimientos orientativos. Cuanto mayor sea la experiencia y la seguridad del sentimiento, más rápidamente pueden ser «reaprendidos». Por recurrir a otra analogía: es como el poema que cuando niños aprendimos de memoria y recitamos innumerables veces; aunque podemos olvidarlo, también podemos volverlo a aprender muy rápidamente.

Leí como el proceso de aprendizaje de una emoción era bastante complejo, también es complejo el olvidarla. Repetiré aquí lo que dije en relación a otro problema: en las emociones la conjunción de *Können* (poder) y *Wissen* (saber) no es sino el resultado final del proceso de aprendizaje. De un lado, nos familiarizamos con más emociones de las que efectivamente sentimos. De otro lado, con frecuencia sentimos algo sin saber qué es, algo que no podemos nombrar. De ahí que en el caso de las emociones puede haber *Wissen* sin *Können* y *Können* sin *Wissen*.

El olvido del mero *Wissen* no es olvido del sentimiento, y por tanto cae fuera del análisis que realizamos. El sentimiento es también codeterminante en su olvido, es decir, influye la medida en que nos hallemos implicados positiva o negativamente en esa información almacenada. (De esto hablé ya en el primer capítulo.) El codeterminante sentimental del olvido no es si-

nónimo, sin embargo, del sentimiento designado por el concepto. Si es sinónimo, entonces no estamos hablando de olvidar lo *Wissen* sino también lo *Können.*

Por tanto, el olvido emocional es el olvido de la capacidad de sentir *Fühlen-Können* (poder sentir); más exactamente, el olvido de la capacidad de sentir algo o de sentir de determinada manera. El olvido del *Fühlen-Können* puede ser consciente, puede ser dolorosamente consciente o agradablemente consciente, implicando un poderoso sentimiento afirmativo o negativo. Por supuesto, puede ser también inconsciente; podemos olvidar nuestros sentimientos no reconociéndolos, como si los dejásemos «por el camino». Chejov ilustra bellamente esto en su breve historia «El violín de Rotschild»; la vieja pareja, egoísta, avariciosa, desalmada, que se pasa la vida contando sus «pérdidas», al borde de la tumba, recuerda de repente que habían tenido una hija hermosa y lo mucho que la habían querido: de repente se dan cuenta de que han olvidado cómo se ama.

Las emociones, en forma muy parecida a un jardín, requieren un cultivo continuado; riego, si se prefiere. Y también quitar las yerbas: no olvidar nunca algunas, pero olvidar otras lo más posible. En realidad, todo el mundo realiza esto en alguna medida, y es sólo responsabilidad de cada uno qué emociones cultiva, cuáles riega, cuáles espurga. En *Père Goriot,* ei joven Rastignac está lleno de los más nobles sentimientos: piedad, buena voluntad, simpatía, lealtad, nostalgia de amor auténtico. Pero al ver el lujo de París, «el demonio del lujo tocó su corazón, se apoderó de él la fiebre del juego, su garganta se secó con la sed del oro», y decidió espurgar todos los sentimientos nobles. El Rastignac hombre había ya olvidado lo que es sentir piedad, había olvidado el amor y la simpatía, la lealtad y la veracidad. Por supuesto, puede también ocurrir lo contrario: una persona puede olvidar el deseo de venganza, la envidia, desaprender a reírse de los apuros de los demás. En tanto un sentimiento no se convierte en hábito emocional, siempre es suceptible de olvido —pro o contra— y puede ser olvidado para siempre.

Sin embargo, el olvido emocional no depende totalmente de la persona que olvida. Hay que regar las emociones, pero para realizarlo no basta con un jardinero, se necesita también agua. Cuando todas las fuentes del mundo que podrían haber alimentado una emoción se secan, ni el mejor de los jardineros puede regar. Si uno observa «¡qué bonito era cuando todavía podía

sentirse feliz por algo!» o «¡qué bueno era poder sentir entusiasmo por algo!», es posible que la emoción se haya secado por falta de agua de riego, y no por negligencia del jardinero. Si no es de éste la culpa, sino de las bocas de riego, entonces teóricamente aún es posible aprender de nuevo esa emoción. Aunque también en ese caso puede ocurrir que el olvido sea definitivo.

4. Orientación valorativa y sentimientos

Vimos en lo que antecede que cuando aprendemos sentimientos solemos hacerlo junto con su valoración. En la medida en que no recibimos la valoración «prefabricada», es decir, si existe el sentimiento antes que el concepto valorativo emocional, los sentimientos son sin embargo valorados (podríamos decir que son valorados a priori hipotéticamente) desde el punto de vista de la homeóstasis. Sentir significa estar implicado en algo. Estar implicado significa regular la adquisición del mundo partiendo de la preservación y expansión del Ego, partiendo del organismo social. Mediante la implicación, el sujeto valora por su cuenta el carácter propio de la especie.

Pero esta valoración del «carácter propio de la especie» significa al mismo tiempo juzgar: qué tipo de implicación es, qué intensidad de la implicación garantiza la homeóstasis del organismo social en un entorno dado. Sin nuestros sentimientos, seríamos incapaces de mantenernos y expandirnos, pero no todos los sentimientos son apropiados al efecto. La diferenciación de nuestros sentimientos es al mismo tiempo la reintegración del conocimiento. Nuestros sentimientos sólo pueden realizar su función si incluyen su propia evaluación desde el punto de vista de las exigencias sociales, del sistema de costumbres de la cultura concretamente dada. Como observa ajustadamente Peters, «los sentimientos son juicios».[47]

De ahí que evaluemos nuestros sentimientos según sirven o no a la extensión de nuestro Ego en un mundo dado y según el hecho de qué tipo de implicaciones la abstaculizan. O, si preferís: nuestros sentimientos son también objeto de selección; preferimos los que mejor pueden realizar la función real de los

(47) Richard S. Peters, «The Education of the Emotion», en *Feelings and Emotions*, p. 188.

sentimientos en un medio social dado, y nos esforzamos por dejar los que no pueden realizar bien esa función en el medio social dado.

La preservación y extensión de nuestro Ego es un proceso extremadamente complejo. El ser humano es personalidad, con su propio mundo, y es ese «mundo propio» el que el ser humano se esfuerza por preservar y extender. Como sabemos, para que una persona se mantenga en un entorno dado es necesario adquirir algunos sentimientos. Cuanto más desarrollada sea la personalidad y más compleja la cultura, más variados son los caminos y medios por los que puede la personalidad «extenderse» y más variados los objetos en que puede implicarse. Pero sus implicaciones pueden chocar una con otra (y tales colisiones se dan, más o menos, en la vida de todo el mundo); ciertos sentimientos son valorados más altamente que otros, precisamente desde el punto de vista de la preservación y extensión de la personalidad.

Pero ¿cuál es el origen de los «criterios» de valoración? El hombre valora sus sentimientos ¿sobre la base de qué? ¿Cuáles son los criterios de selección?

Toda opción de valor tiene lugar bajo la guía de categorías orientativas de valor, y la valoración de sentimientos no es una excepción. Esas categorías existen en todas las culturas, y su formación se desarrolla junto con la demolición de los instintos. Sin las categorías valorativas orientadoras «recibidas» de la sociedad, los sentimientos no podrían cumplir su función.

«Toda entidad existente puede tener contenido de valor. Funcionan como valores si son opciones generalizables, bien reguladas y normativas socialmente, bien expresando una relación con las regulaciones y normas sociales.»[48] «Algo es valor si y sólo si nuestras categorías orientativas le son *aplicables de manera general* en términos de regulaciones y normas sociales.»[49]

¿Cuáles son las categorías orientativas con ayuda de las cuales valoramos los sentimientos? En primer lugar, la categoría orientativa de valor primaria de lo bueno y lo malo. Además, pares de categorías secundarios como agradable-desagradable,

(48) Agnes Heller, *Towards a Marxist Theory of Values*, Carbonadale, Kinesis, p. 292. Como en ese artículo analicé con detalle las categorías orientativas de valor, considero innecesario repetir aquí la línea de razonamiento.

(49) Agnes Heller, *Towards a Marxist Theory of Values*, Carbonadale, Kinesis, p. 28.

Bien-Mal, bello-feo, útil-nocivo, correcto-incorrecto, verdadero-falso. Como veremos, también podemos utilizar el par secundario de categorías orientativas eficaz-ineficaz, pero ese par no es aplicable a los sentimientos mismos, sino más bien a su regulación o canalización (por ejemplo, «logró dominarse»).

Las teorías del sentimiento clasifican con frecuencia los sentimientos según ciertas categorías orientativas. Así, puede haber sentimientos buenos y malos, de Bien o de Mal (moralmente buenos o malos), agradables y desagradables. Pero a no ser que subrayemos la aplicabilidad condicionada de ese tipo de clasificación, y su cualidad histórica específica, creamos —queramos o no— la impresión de que la base de nuestra clasificación es alguna característica natural de los sentimientos. En relación con esto, permítaseme hacer referencia de nuevo a mis observaciones críticas sobre Wundt y Beebe-Center. Intentaron definir el sentimiento agradable o desagradable sobre una base puramente fisiológica (natural). Por supuesto, algunos sentimientos tienen base natural, y la propia generalización social es expresión de esa base natural (por ejemplo, el dolor físico intenso es un mal sentimiento, la sed de aire también, y —por citar el ejemplo dado por Wundt— un estímulo acústico agudo es un sentimiento desagradable). En el caso de ciertos sentimientos la valoración de categorías orientativas tiene una base natural, aunque no exclusivamente natural. En la mayor parte de los casos ni siquiera el uso de la categoría orientativa agradable-desagradable tiene base natural, por no hablar de pares como Bien-Mal, bello-feo, correcto-incorrecto, etc. Así, el arrepentimiento era en la Edad Media una virtud, es decir, un sentimiento de Bien (juzgado como moralmente bueno). Pero Spinoza escribe: «el arrepentimiento no es una virtud», y con ello expresa la convicción de su época de que el arrepentimiento no es un sentimiento del Bien. El que la reducción de la experiencia o el saciarse de experiencias sea agradable o desagradable depende de la época, la clase, el estrato social, siempre según la elección de valores. No quiero cuestionar con ello la clasificación según categorías orientativas de valor en general (en realidad, el pensamiento de cada día clasifica así); sólo quiero subrayar que este sistema de clasificación es socialmente determinado.

La valoración de los sentimientos sobre la base de categorías orientativas de valor no debe ser confundida con los sentimientos orientativos. Un sentimiento afirmativo o negativo con re-

lación a algo no es en sí mismo bueno ni malo, no corresponde al Bien o al Mal, no es agradable ni desagradable. Recordemos el ejemplo dado por Wittgenstein: expresamos con convicción el pensamiento de que la guerra estallará pronto. Efectivamente, ese es un sentimiento afirmativo, pero ni es bueno ni es agradable; y sin embargo, es correcto si la guerra estalla. Como veremos, se pueden aplicar categorías orientativas a sentimientos afirmativos y negativos, como a cualquier otro sentimiento.

Veamos por encima la aplicación de algunas categorías orientativas de valor a los sentimientos.

a) La categoría orientativa de valor primaria, bueno-malo, puede aplicarse a todo sentimiento sin excepción y puede substituir a cualquier otra categoría orientativa secundaria. Se puede decir que alguien ha sentido bien lo que debe hacer (sintió correctamente), que perdonar es un buen sentimiento (o un sentimiento de Bien), que «fue bueno ir de excursión» (tuve un sentimiento agradable), que fulano «controló bien sus sentimientos» (tuvo éxito en controlar sus sentimientos). «Los celos son un mal sentimiento... y también se puede decir que son desagradables, nocivos, moralmente malos (es decir, la valoración «malo» puede substituir a cualquiera de éstas).

Debido a esta función particular de las categorías orientativas de valor bueno-malo, con frecuencia decimos que un sentimiento es «bueno y malo a la vez». Si se juzga que una mala conciencia es moralmente positiva, puede decirse que el sentimiento es a la vez bueno y malo (puesto que es Bueno, pero desagradable). De otro lado, cuando el afecto sexual se considera «pecado», entonces el sentimiento que se produce al aparecer ese afecto es a la vez bueno y malo (en sentido contrario al del ejemplo anterior: es agradable, pero se le juzga Malo). Por supuesto, esa dualidad no debe confundirse con el hacer o recibir algo con «sentimientos contradictorios»; en los casos que estamos analizando no es el mismo sentimiento el que es bueno y malo, sino que se trata de sentimientos distintos, valorados de forma contradictoria, que se refieren al mismo objeto.

Existen sin embargo dos sentimientos a los que se aplican en primer lugar la categoría orientativa primaria, y respecto de las cuales las categorías secundarias (y ni siquiera todas) tienen una función meramente restrictiva. Son los sentimientos de gozo y pena (no los afectos de alegría y tristeza). ¿Por qué?

Recordemos los primeros tres tipos de la emoción gozo:

el gozo como consecución de un objetivo, el gozo como satisfacción de un deseo, el gozo como realización satisfactoria de mi voluntad (digamos de paso que aunque no lo analicé, esas mismas formas, en negativo, son los tipos fundamentales de tristeza). Spinoza escribe en su *Ética*: «En lo sucesivo, entenderé pues por gozo los estados pasivos por los que la mente pasa a una mayor perfección, y por "pena" los estados pasivos por los que pasa a una perfección menor.» [50] Así, el gozo, sin que importe cuánto ni en qué circunstancias aparece, es el sentimiento que significa que he expandido mi Ego; mientras que la pena significa, en relación a cualquier cosa, que mi Ego se ha hecho más limitado. Por tanto, esas emociones nunca resultan ambiguas desde un punto de vista de homeóstasis social (función básica de los sentimientos), a pesar del hecho de que no tienen ningún fundamento natural. El gozo y la pena son sentimientos reflexivos, y reflejan si he logrado o no expandir mi Ego. [51] Por ello consideramos al gozo como el buen sentimiento por excelencia y a la pena como el mal sentimiento por excelencia.[52]

Sin embargo, como he dicho, las categorías orientativas de valor secundarias (en primer lugar las categorías de Bien y Mal) juegan una función restrictiva con referencia al gozo y la pena. Desde siempre, unas normas morales dadas han prescrito en qué casos no se nos permite sentirnos felices. Así, el contento por los apuros de otros es considerado negativa (sentimiento Malo), lo mismo que toda forma de gozo conseguida transgrediendo las normas morales. Podemos optar por ciertos objetivos, deseos o formas de vida como portadores de gozo, y podemos excluir otros. Pero nunca ha habido una norma o regulación moral (no podría haber existido) que haga un principio de la negación del gozo, que haya juzgado al gozo per se como un sentimiento Malo (aunque ha habido tiempos en que el entu-

(50) Spinoza, *Ethics,* Hafner, Nueva York, 1949, trad. A. H. Stirling, p. 124.

(51) Como el gozo y la pena son acontecimientos sentimentales (y no disposiciones), y como ambos son emociones reflexivas, no pueden, en principio, ser pasiones. El intento de Spinoza de derivar todos los sentimientos de las llamadas pasiones básicas (o, como él escribe, los «estados pasivos») es un ejemplo típico de reduccionismo en filosofía.

(52) En un caso la pena puede constituir la expansión del Ego: durante la recepción o experiencia de una obra de arte. En esos casos nos da gozo el estar tristes.

siasmo ha sido considerado pasión nociva, la solidaridad un pecado, mientras la fe ciega o el deseo de venganza eran considerados virtudes). La función de los sentimientos más variados es guiarnos en la expansión del organismo social(su objetivación, auto-realización, su proceso de apropiación del mundo); la función primaria de la emoción gozo es la de señal: esto ha sido bueno, debería continuar por ahí, hazlo de nuevo. Por esta razón el sentimiento de gozo es *el* «buen» sentimiento.

b) El par categorial orientativo de valor agradable-desagradable. Llamamos agradable a un sentimiento si estamos implicados parcialmente pero positivamente en el objeto del sentimiento, y desagradable si estamos implicados en él parcial y negativamente. Digo parcialmente, porque si fuese toda nuestra personalidad la implicada (nuestro Ego), entonces ese sentimiento nunca puede ser descrito por medio de la categoría agradable-desagradable.

Sin embargo, hay que hacer una restricción. La definición que hemos dado de lo agradable o desagradable no puede aplicarse sin problemas a los sentimientos impulsivos; en efecto, se trata de sentimientos *en dos tiempos*. El sentimiento de hambre es el «primer tiempo», el disfrutar con el alimento el «segundo tiempo». Cuando tengo hambre, estoy positivamente implicado en comer, lo mismo que cuando «reduzco» ese sentimiento con el disfrute de comida. Pero tengo que modificar mi definición en relación al «primer tiempo» o «tensión» de los sentimientos impulsivos: es el único caso en que una implicación parcialmente positiva puede ser considerada desagradable. De todos modos —y ahora hago una restricción dentro de la restricción— sólo en el caso de que el sentimiento impulsivo sea intenso y me atormente. En todos los demás casos utilizo las categorías según la definición general, y puedo hablar de hambre agradable, fatiga agradable o somnolencia agradable.

Los sentimientos a los que atribuimos un «valor agradable» son elegidos socialmente (y como tales son generalizados o pueden serlos), o por lo menos se refieren a sistemas de normas de selección social. Digo que son «elegidos», porque cuando se trata de lo agradable no tienen aplicación normas imperativas de ningún tipo (el «debe» no vige para los sentimientos agradables). Por la misma razón la generalización no significa necesariamente que el juicio de valor referente a la naturaleza agradable del sentimiento pueda ser elevado a un nivel de gene-

ralización: estamos hablando de una generalización fundamentalmente parcial.

De todo esto se sigue que el par de valores agradable-desagradable no se refiere, ni puede referirse a cualidades sentimentales específicas. Pueden ser agradables o desagradables los más diversos tipos de sentimientos, con tal de que estemos implicados parcialmente, en sentido positivo o negativo, y de que nuestra implicación pueda ser generalizada, al menos parcialmente. (Por supuesto, puede ocurrir que designemos con los términos agradable y desagradable sentimientos que no pueden ser generalizados y que no se refieren a la generalización. En tal caso, sin embargo, las expresiones «agradable» y «desagradable» no se utilizan como orientación de valor.)

Puede uno decir «este ruido es desagradable», o, generalizando, «el ruido es desagradable», indicando que el ruido debe ser evitado. Puede uno decir: «me resultó desagradable tener que rechazar sus propuestas»; generalizando, «rechazar las propuestas de alguien es desagradable», en otras palabras, habría que evitar todas las situaciones en que tengo que rechazar propuestas de otros. Puedo decir también «tomar el sol fue agradable», y, generalizando «tomar el sol es agradable», o «es agradable estar tendido al sol con tal de que éste no sea demasiado intenso» (es una generalización parcial), dicho de otro modo: podemos optar por el sol, elegir tendernos al sol si éste no es demasiado intenso. Podemos decir: «resultó agradable su compañía, me entretuvo»; generalizando: «es agradable la compañía de una persona entretenida», es decir, es conveniente optar por la compañía de una persona entretenida. Pero no podemos decir que debo elegir la compañía de una persona amena.

Acabamos de valorar cuatro sentimientos de diverso tipo, o de cualidad completamente diferente, con el concepto de agradable o desagradable. En el primer ejemplo nos referimos a un sentimiento de percepción como desagradable: una irritación más bien intensa (como sabemos, las teorías del sentimiento que se basan en factores meramente fisiológico-naturales utilizan los términos agradable-desagradable sólo en ese contexto). En el segundo ejemplo, el sentimiento, o complejo de sentimientos considerado «desagradable» es sin duda de naturaleza emocional (embarazo, turbación). En la tercera afirmación el sentimiento valorado como «agradable» también es complejo: incluye un sentimiento de percepción, pero también una reducción de impulso (descanso), y más aún: también incluye el cumpli-

miento de deseo (gozo), por ejemplo si tenía la intención de broncearme y «siento» que me estoy bronceando intensamente. En la cuarta frase el sentimiento juzgado «agradable» puede ser el cumplimiento del deseo de aventura, el gozo sentido al salir del hastío, la alegría, etc. (por tanto, reducción de impulso, emoción y afecto).

Si sólo es posible una implicación parcial, entonces sólo podemos utilizar para valorar el sentimiento los valores orientativos agradable y desagradable, y las categorías bueno y malo operan en tal caso como simples substitutivos de agradable-desagradable. «Me fue bien broncearme» significa simplemente «fue agradable estar al sol». Pero si uno puede implicarse en algo con toda su personalidad, entonces la categoría orientativa de valor primario bueno-malo no «encubre» necesariamente agradable-desagradable, sino que puede expresar Bueno y Malo o bello-feo. Si uno dice: «Me sentí mal al tener que rechazar sus proposiciones», esa declaración puede ser sinónimo de «tuve un sentimiento desagradable», pero no es así necesariamente. Puede también significar que me sentí responsable de la situación que se había creado, que sentí que había hecho una promesa que no podía cumplir, etc. Depende del contexto el que la frase «me sentí mal» tenga el primer significado o alguno de éstos últimos. En el segundo caso no hay una implicación parcial, sino una implicación de la personalidad, y el «mal» es aplicación de la categoría orientativa moral. O si digo: «fue bueno estar con él», porque aprendí mucho de él o porque me enamoré de él, entonces «bueno», como categoría orientativa primaria del valor o bien no es un substitutivo, sino que juega su papel propio refiiriéndose al cumplimiento del deseo o la alegría de haber conseguido el objetivo (no puede ser sustituido por «agradable»), o bien significa bueno moralmente.

Las categorías orientativas de valor agradable-desagradable sólo pueden ser aplicadas a los sentimientos en que es posible la implicación parcial. Así, la irritación puede ser desagradable, pero la desesperación no. No podríamos referirnos al miedo a la muerte como agradable o desagradable. No existe el entusiasmo agradable. Ni podemos decir agradable o desagradable refiriéndonos a ningún tipo de pasión, pues toda pasión implica por excelencia a toda la personalidad.

Cuando describí el concepto de implicación diferencié no sólo entre implicación parcial y completa, sino también entre implicación directa e indirecta. Por referirme a un ejemplo

anterior: si alguien se implica en una tarea matemática para ser elogiado por resolverla, entonces, como hay implicación positiva indirecta, no podemos llamar agradable al sentimiento que se apodera de nosotros al realizar la tarea (y normalmente no le llamamos agradable). Sacarnos una muela sigue siendo un sentimiento desagradable por mucho que indirectamente estemos implicados en ello de manera positiva. Un sentimiento corespondiente a una implicación indirecta puede ser Bueno o Malo, bello o feo, correcto o incorrecto, útil o nocivo, pero no constituye— si es positivo— un sentimiento agradable, ni, siendo negativo, un sentimiento desagradable. Puede ser hermoso y bueno el destruir impetuosamente, por amor a la justicia, nuestro trabajo de años. Puede ser correcto, e incluso útil, pero ¿quién podría decir que es agradable?

c) Recurrimos al par orientativo secundario de valor Bueno-Malo en la valoración (juicio) moral de los sentimientos. A diferencia de las categorías agradable-desagradable que no pueden ser sino opcionales (proponen la opción por ciertos sentimientos y evitar otros, pero no mandan ni prohiben), las normas morales relativas a los sentimientos como todas las normas morales son imperativas u opcionales. Desde el punto de vista de su contenido moral, hay sentimientos obligatorios y prohibidos, recomendados y no recomendados, y eso ocurre en todas las culturas.

Las categorías orientativas de valor Bueno-Malo (sean imperativas u opcionales), se refieren exclusivamente a sentimientos de la personalidad, o a la relación de toda la personalidad con algunos de sus sentimientos: por ejemplo, a las emociones, hábitos emocionales, disposiciones emocionales, y también a si la personalidad logró (y de qué modo) canalizar su afecto según las expectativas de la sociedad. Ni los sentimientos impulsivos, ni un afecto en sí mismo, ni los sentimientos orientativos en general pueden ser Buenos o Malos. Sin embargo, hay dos sentimientos orientativos que constituyen una excepcióón a esa regla. Uno de ellos es el sentimiento que se refiere al *sensus communis* moral (el «sentimiento moral»); lo consideramos Bueno en la medida en que se conforme a la «corrección» del *sensus communis* dado. El otro es el par de sentimientos orientativos de contacto amor-odio, a los que sin duda se puede aplicar la categoría orientativa de valor Bueno-Malo lo mismo que a las disposiciones emocionales.

Sabemos, sin embargo, que las emociones son sentimientos cognoscitivo-situacionales; en la valoración moral de un acontecimiento emocional va siempre incluida la situación. Pero hay una sola emoción (acontecimiento emocional) que podemos llamar moralmente buena prescindiendo de sus referencias, su objeto específico, su situación: la intención, deseo o voluntad orientados al bien moral mismo. Kant tiene toda la razón al decir que hay un sólo sentimiento que podemos considerar absolutamente Bueno, que puede ser juzgado como Bueno: el sentimiento cuyo objeto es el Bien en abstracto, o, por utilizar la terminología de Kant, el respeto a la ley moral. Cualquier otro acontecimiento emocional o disposición emocional juzgado Bueno es Bueno o Malo en relación a algo (su objeto específico, su lugar, tiempo, intensidad, interpretación).

Así, las normas relativas a las emociones (disposiciones emocionales) son dadas junto con su objeto. Por ejemplo: «Debes respetar a tu padre y a tu madre», «¡Teme a Dios!», «ama a tu país», «Perdona a los que te han perdonado», «siente solidaridad con tus compañeros», «Siente simpatía por los necesitados», «No codicies la casa de tu vecino», «Haz el bien con gusto», «No desprecies a la humanidad, formas parte de ella». Todas estas son normas con carácter imperativo. Pero las expectativas morales opcionales tienen idéntico carácter: el sentimiento de luto por la muerte de un miembro de la familia, el gozo por el éxito de otros, la pena por ver el sufrimiento, el horror al contemplar la crueldad, el no ofendernos cuando alguien nos dice la verdad, el ser amigable con los subordinados, la confianza hacia los amigos, etc.

Como señalé ya anteriormente un mismo acontecimiento sentimental puede verse sometido a normas y expectativas (imperativas y opcionales) morales conflictivas, pero los hábitos emocionales siempre son juzgados moralmente de forma no ambigua. La razón parece obvia. La valoración emocional depende siempre de la situación. Pero si se han desarrollado ciertos hábitos emocionales, esto significa precisamente que la persona reacciona con la misma emoción y con el comportamiento pertinente a innumerables situaciones distintas(similares, analógicas o divergentes); en tal caso, es el propio sentimiento el que realiza la «abstracción» respecto de la situación; la envidia es mala moralmente, lo mismo la vanidad, y el hombre lleno de odio. Es bueno moralmente el que siente simpatía, el valiente, el generoso, etc.

Permítaseme remitirme a un pensamiento expresado anteriormente: sólo hay un acontecimiento sentimental o emoción que sea «Bueno» independientemente de la situación y del objeto específico. Entonces surge una pregunta: ¿existe una emoción del Mal, independiente de la situación, del objeto específico, en otras palabras, lo opuesto a la voluntad dirigida al Bien?

Creo que no puede existir tal cosa. El sentimiento del Mal sólo puede existir y ser comprendido en relación a sus objetos, a sus referencias. No hay ningún sentimiento que tenga como único objeto el Mal. Los sentimientos valorados moralmente como malos (y con razón) se refieren siempre a algún objetivo, deseo u objeto específico(mi propio gozo, poder, dinero, un objeto-instrumento cuya finalidad puede incluso ser buena), pero nunca el Mal en sí mismo. Incluso Ricardo III que había «decidido ser un malvado», lo hizo por el poder o, si se prefiere, por realizar su propia personalidad. Por supuesto, lo «diabólico» existe, pero si alguien identifica lo «diabólico» con el deseo del Mal, no será capaz de reconocerlo, ni siquiera cuando se dé de bruces con ello; porque, como formula agudamente Erich Fromm, el diablo humano, lo diabólico, «no tiene cuernos».

Con referencia a los sentimientos como con referencia a cualquier otra cosa, la categoría orientativa de valor Bien-Mal se sitúa en la cima de la jerarquía de categorías orientativas. Es decir, si en la valoración de nuestro sentimiento el Bien choca con otras categorías (por ejemplo lo agradable, o lo útil), entonces ese sentimiento es juzgado primariamente sobre la base de las categorías Bueno-Malo, pues la sociedad espera de nosotros que prefiramos el sentimiento del Bien frente a lo agradable y lo útil. Esto se aplica incluso en el caso de las culturas en que lo agradable-desagradable o lo útil-nocivo juegan un papel dirigente *de facto* en la valoración de los sentimientos. En esas culturas el consenso social equipara lo agradable con lo Bueno y lo útil con lo Bueno. Ciertas culturas orientales de la antigüedad pueden servir como ejemplo de lo primero, y la sociedad burguesa clásica, particularmente algunos estratos de ella, son un ejemplo de lo segundo.

a) Cuando aplicamos a los sentimientos las categorías orientativas secundarias de valor bello-feo, topamos con un problema peculiar. Esas categorías nos «guían» en el área de la estética, pero no en los sentimientos. Si digo que «esta mesa es bonita»

o «esa mesa es buena» se trata, obviamente, de dos afirmaciones distintas; la primera se refiere sin ninguna duda al valor estético de la mesa. Incluso el crío pequeño sabe que decirle a alguien que es una persona «guapa» es distinto a decirle que es «buena persona buena». (En el caso de la mesa he utilizado «bueno» como categoría orientativa primaria del valor, en el segundo caso como categoría moral orientativa de valor, pero en ambos casos la he contrapuesto a un juicio de valor estético por excelencia.) En cambio, en relación a los sentimientos (y a la conducta que expresa sentimientos), la belleza no guía nuestra orientación estética, sino la orientación moral. El sentimiento «bello» es sobre todo sinónimo de sentimiento de Bien, y «feo» suele ser sinónimo de sentimiento Malo. El uso de categorías orientativas de valor estéticas o morales puede diferir sólo en matices. Podemos aplicar por igual los términos «feo» o Malo a la envidia; y podemos aplicar los términos «bello o Bueno» a la simpatía. En el uso común es como mucho en el caso de los sentimientos de mérito cuando preferimos utilizar el término «bello», mientras que «feo» puede indicar una variación de matiz en la dirección de «Malo, pero no mucho». El El carácter estético de la categoría orientativa de valor bello-feo sólo puede «intervenir» en la apreciación cuando no hablamos del sentimiento mismo, sino de la forma de manifestarlo: por ejemplo, si alguien se ha «comportado de forma elegante» o si alguien hizo «una fea escena de celos».

No pretendo cuestionar el hecho de que en el curso de los últimos dos siglos y en ciertas áreas culturales [53] se ha desarrollado una función estética peculiar. Esta función valorativa estética juega un papel fundamental no en la estimación de sentimientos particulares, sino más bien en la valoración general del llamado «mundo interior». Las categorías de alma sensible (ver el Wilhelm Meister de Goethe; las confesiones de un espíritu sensible), o el «hombre con una vida emocional bellamente conformada» han venido a ser más o menos parte del pensamiento común. Esta aplicación de lo «bello» al mundo del sentimiento se refiere en primer lugar a la forma de estructurar los sentimientos —y por eso sólo es posible hablar de

(53) Por falta de conocimientos al respecto no puedo decir si la aplicación de las categorías orientativas de valor bello y bueno a los sentimientos es similar o distinta en las grandes culturas como la india o la china, ni cómo ha evolucionado en el curso de la historia.

un juicio peculiar de valor estético. No solemos aplicar lo de «alma sensible» ni lo de «hombre de vida emocional bellamente conformada» al hombre de Bien, sino al que es bueno en una forma especial, que ha alcanzado el contenido moral de sus sentimientos por medio de una cuidadosa atención a las emociones, cuidándolas solícitamente, con el arte de «cuidar el jardín». Sin embargo, quiero advertir sobre una complicación que habrá que discutir más adelante: si en el curso del cultivo, atención, formulación de sentimientos, es decir, en el curso de desarrollar su «belleza» las vinculaciones entre lo bello y lo Bueno se relajan, se hacen condicionales, entonces el cultivo de los «bellos sentimientos» o el «bello cultivo de los sentimientos» puede llegar a ser incluso moralmente destructivo.

Una prueba de hasta qué punto *no* aplicamos las categorías orientativas de valor estético bello-feo a los sentimientos la constituye el que ni siquiera lo relacionamos con el sentimiento afirmativo relativo al *sensus communis* estético. El gusto estético es «bueno» (correcto), ¡pero no bello! (*guter Geschmack, bon goût*... pero no *schöner Geschmack*, ni *beau goût*). Si quisiésemos subrayar que el gusto está dirigido a la selección, al gozo de lo bello, entonces hablaríamos de gusto por la belleza, Geschmack für des Schöne, goût pour la beauté, taste for beauty.

Es claro que todo esto no se puede atribuir a extravagancias del lenguaje. Supongamos, por ejemplo, que el principio fijado en esa particularidad del lenguaje es el principio de la unidad de lo bello y lo bueno —kalokagathia— engendrado en la cuna del pensamiento europeo, en la antigua Grecia. Podemos suponer, además, que es la identidad completa o parcial de la categoría orientativa primaria y la categoría orientativa del valor moral la que hizo necesario el uso analógico de bello-feo con la orientación de valor moral, para distinguirla en las lenguas vernáculas de las categorías orientativas primarias. Pero creo que la respuesta que buscamos se encuentra a mayor profundidad. En cierto sentido, el lenguaje «tiene razón». Veamos por tanto: ¿existen realmente «sentimientos estéticos», es decir, sentimientos a los que puedan aplicarse las categorías orientativas de valor bello-feo como categorías estéticas por excelencia?

Cuando Aristóteles habla de catarsis, es decir, del shock suscitado por la obra trágica, lo describe como compuesto por dos sentimientos: miedo y compasión. Apenas es necesario señalar que ninguno de los dos es un «sentimiento estético», aun-

que ambos son suscitados en este caso por un objeto estético. Kant relaciona la experiencia de belleza con los sentimientos de placer y disgusto (Lust un Unlust): tampoco estos son sentimientos estéticos (aunque según la interpretación de Kant, son sentimientos que constituyen la experiencia de belleza). Por mencionar un ejemplo sacado de la experiencia común y no de la filosofía: oigamos un motete de Bach, un cuarteto de Beethoven, o un Lied de Mahler... ¿qué sentimos? Los sentimientos más heterogéneos, nos conmovemos, sentimos gozo, dolor mental, pena, simpatía, deseo, melancolía, entusiasmo, «Unbehagen», comodidad, excitación, o incluso el sentimiento de vernos descubiertos. ¿Cuáles serán nuestras expresiones de sentimiento? Las más variadas: de absorción, de atención, alegría, tristeza, o incluso lloros y risas. De ninguno de esos sentimientos ni de esas expresiones de sentimiento podemos decir que es «estético».

En una experiencia estética el objeto que suscita nuestros sentimientos es el objeto estético (lo bello). La identificación con el objeto estético, la «experiencia cumbre» (Maslow) que resulta de las experiencias estéticas, la suspensión de la relación Figura-Trasfondo, la elevación al nivel de la especie (Lukács), suscita en nosotros sentimientos que no son necesariamente intensos, pero que necesariamente son profundos; además, esos sentimientos son profundos y heterogéneos, comprimidos en el tiempo, simultáneamente o sucesivamente (que predomine uno u otro de estos dos últimos modos depende del tipo de obra de arte; la simultaneidad juega un papel mayor si entramos en una iglesia, la sucesión predomina al leer una novela). Como, de nuevo en palabras de Lukács, la auto-identificación con lo hermoso, con la obra de arte, significa auto-identificación con la especie (más aún, identificación con el ser para sí de la especie), los sentimientos que aparecen durante el disfrute de la obra de arte son sentimientos moralmente buenos. El disfrute de la obra de arte, de la belleza constituye una escalada al mundo de los sentimientos nobles; el lector que se impresiona leyendo *Hamlet* amará al héroe y a Horacio, empatizará con el bien, se «sentirá» Hamlet u Horacio, más que Claudio, aunque normalmente él tenga sentimientos más semejantes a los de Claudio. Por eso el lenguaje tiene razón al utilizar el par categorial de orientación de valor bello-feo como sinónimo de Bien y Mal en el contexto de los sentimientos.

Pero si no nos identificamos completamente (sólo parcial-

mente) con el objeto estético (lo bello), o si el objeto estético tiene sólo una significación parcial, entonces los sentimientos suscitados por el objeto no serán «bellos», sino agradables. Escuchar una sinfonía de Mozart como música de fondo durante el trabajo (es decir, sin prestarle atención) es agradable (estamos implicados en ella sólo parcialmente); y una decoración de buen gusto también es algo agradable.

Depende de nuestra personalidad emocional el que seamos capaces de "experiencias cumbre" y en qué medida seamos capaces de ellas. La circunstancia de que alcancemos o no la "experiencia cumbre" se relaciona sólo de manera muy condicional con los sentimientos orientativos que se generan en la esfera de la estética. Mucha gente que tiene un gusto excelente nunca alcanza un estado de catarsis, en tanto que frecuentemente gente que no está nada familiarizada con el arte experimenta la catarsis en su primer encuentro con una gran obra de arte... debido precisamente a su personalidad emocional preñada. Pero aunque sólo condicionalmente, esa relación ciertamente existe. Los sentimientos orientativos de la persona que con frecuencia ha alcanzado una «experiencia cumbre» al topar con la belleza, se hacen «refinados», aunque no sea cierto que esos sentimientos nos orientan en todos los casos en la dirección del sentido común.

Por tanto los «sentimientos estéticos» —es decir, los sentimientos a los que poder aplicar las categorías orientativas de valor bello-feo como categorías estéticas por excelencia— no existen. Y así puede parecer paradójico que a pesar de todo esto afirme que existe un sentimiento estético (¡y no sólo un gusto estético!). No es otro que gozar con la recepción de lo bello como tal. Este sentimiento estético es una disposición sentimental particular; una sensibilidad en virtud de la cual doquiera y en cualquier momento en que nos encontremos con la belleza, lo Bello evocará en nosotros la «experiencia cumbre» con todos los acontecimientos sentimentales específicos correspondientes.

e. Las categorías orientativas secundarias de valor verdadero-falso generalmente juzgan o valoran la adecuación de la situación y la adecuación del objeto. Esas categorías orientativas de valor se aplican a los sentimientos en forma particular. La adecuación del objeto no existe en el caso de los sentimientos. No podemos decir que es «verdadero» el sentimiento que se ajusta a los hechos. La conformidad o disconformidad con los hechos sólo juega un papel en el juicio de los sentimientos de

Otro. Y sin embargo, eso es primariamente un proceso cognoscitivo, aunque la «lectura» de la expresión del sentimiento ocupa un lugar especial en la observación que constituye la base del juicio. Cuando juzgamos los sentimientos de otros, cuando pronunciamos un juicio sobre su existencia o no existencia, y también sobre su naturaleza, nos esforzamos por relegar nuestros sentimientos al trasfondo; cuanto menos lo logremos, menos «objetivo» será el juicio, más fácilmente nos expondremos a cometer errores (un prejuicio es un error desde el punto de vista de la adecuación del objeto, por mucho que pueda ayudar al movimiento del individu en su propio entorno social).[54]

En la valoración de sentimientos como «verdaderos» o «falsos» sólo juuega un papel la adecuación de la situación. Si no sentimos algo en el momento y lugar en que se supone que debiéramos, entonces nuestro sentimiento es sin duda «falso». Puede ser un sentimiento falso —aunque no malo moralmente, ni desagradable, ni «incorrecto»— el esperar la renovación de una relación que no puede renovarse; los celos son un sentimiento falso cuando no hay cauusa para ellos (con completa independencia respecto de que valoremos que los celos en general son malos moralmente); el orgullo plebeyo de *Green Henry*, de Gottfried Keller, era un sentimiento falso (también independiente de si se juzga que el orgullo plebeyo es bueno o malo moralmente, correcto o incorrecto).

Pero aunque valoramos los sentimientos como «falsos» primariamente desde el punto de vista de la adecuación a la situación (los sentimientos falsos son sentimientos «inadecuados a la situación»), la designación de sentimientos con la categoría orientativa de valor «verdadero» o con la opuesta, «falso» no se refiere, en general, a la adecuación respecto de la situación. Entonces, ¿a qué se refiere? Al fin y al cabo, en el caso de los sentimientos, no existe la adecuación al objeto. Por tanto debo referirme a algo que sólo puede ser aplicado a los sentimientos o a la conducta que los expresa. Que es la adecuación del sujeto.

Llamaremos (valoraremos como) verdaderos los sentimientos adecuados al sujeto; y falsos (engañosos) los inadecuados al

(54) Como he analizado ese problema en mi estudio *Sobre el prejuicio* (Akadémiai Kiadó, 1966, Budapest. Edición alemana en Alltag und Geschichte, Luchterhand, 1970) evito analizarlo aquí con más detalle.

sujeto. Los sentimientos auténticos derivan de nuestra personalidad emocional, o por lo menos de nuestro carácter emocional, en tanto que los falsos (engañosos) no se relacionan orgánicamente con nuestra personalidad y nuestro carácter emocional. El sentimiento de luto es considerado falso (engañoso) cuando a la persona le traía sin cuidado el fallecido, aunque esa persona pueda sentir realmente ese sentimiento en ese momento (no es necesariamente un hipócrita); el sntimiento de perdón es falso (engañoso), si la persona tiene un carácter vindicativo. Nuestro amor es verdadero si, en general, «sabemos cómo» amar, y si estamos implicados con toda nuestra personalidad en el sentimiento; pero es falso si, en general, no «sabemos cómo» amar y no está implicada en la afección toda nuestra personalidad (aunque sea real el sentimiento). La valoración de los sentimientos como verdaderos o falso, tanto en nuestro propio caso como en el de otros, es fundamental, porque su valoración hace posible predecir razonablemente la conducta esperada. Por lo tanto la valoración de lo verdadero y lo engañoso es decisiva aquí —como en todas las instancias de aplicación de esa categoría orientativa de valor— desde el punto de vista del conocimiento.

f. Las categorías orientativas de valor correcto-incorrecto, eficaz-ineficaz, útil-nocivo, se refieren normalmente y fundamentalmente a los sentimientos orientativos. Cosa obvia, puesto que son precisamente esos sentimientos los típicos del tipo de implicación que describí en el primer capítulo como indirecta. Recordemos los ejemplos citados en el curso del análisis de los sentimientos orientativos. Si pretendemos alcanzar cierta población, nos implicamos en ese objetivo; y al llegar a la encrucijada «sentimos» qué camino nos conduce al objetivo; es decir, tenemos un sentimiento afirmativo que sirve de intermediario para alcanzar el objetivo. Queremos entrar en contacto con gente de fiar, idónea para tal o cual objeto, y nos implicamos en ese proceso; el sentimiento afirmativo «me gusta esa persona» actúa también aquí como intermediario para alcanzar el objetivo. Esa es otra razón por la que no es posible aplicar las categorías orientativas de valor Bueno-Malo a los sentimientos orientativos (con excepción del sentimiento moral, pero incluso en este caso preferimos hablar de «corrección» de un sentimiento). El objetivo en sí mismo puede ser moralmente bueno o malo, pero no el sentimiento orientativo. Caso de que éste aparezca no en conexión con alcanzar un objetivo sino, pon-

gamos por caso, en el proceso de conocimiento, entonces la implicación se refiere al objeto de conocimiento y el sentimiento afirmativo o negativo funciona de modo similar al que hemos visto en el caso anterior, como intermediario. Si afirmo algo con convicción, entonces estoy implicado no en el proceso de afirmar, sino en el objeto de la predicción, es decir, el contenido verdadero de la afirmación; en el caso de la intuición estoy implicado no en la misma intuición, sino más bien en el descubrimiento (verdad) que he alcanzado por medio de la intuición. En este caso me refiero a mis sentimientos orientativos como «correctos» si realmente conducen a la verdad, si mi predicción resulta verdadera, etc.

Así podemos decir: «Su primera impresión era correcta» o «generalmente la buena intuición juega un papel útil en la ciencia» o «la gente frecuentemente debe su éxito a la buena intuición». Así las categorías orientativas de valor correcto-incorrecto, útil-inútil, eficaz-ineficaz pueden ser aplicadas razonablemente todas ellas a los sentimientos orientativos.

Las categorías orientativas de valor de que estamos tratando, referente a los sentimientos orientativos no tienen carácter imperativo, en forma parecida a lo que ocurría con las categorías de agradable-desagradable. El Debe (Sollen) no puede aplicarse ni a la predicción correcta ni a la intuición eficaz o útil. Lo útil, lo correcto y lo eficaz son opcionales.

Partimos antes de la proposición de que normalmente aplicamos las categorías orientativas de valor correcto-incorrecto, útil-nocivo, eficaz-ineficaz ante todo a las categorías orientativas. Sin embargo, debo admitir que esta afirmación no se basa en hechos, sino en una norma. Sólo el autor ha optado (desde el punto de vista de la selección de valores de la antropología actual, la evolución de la riqueza humana) por una sociedad en la que las categorías orientativas de valor dichas se aplican exclusivamente a los sentimientos orientativos.

Sin embargo, esta descripción no vige para la situación actual. La manifestación clave de la alineación de los sentimientos es precisamente el hecho de que las mencionadas categorías orientativas del valor toman un papel dirigente no sólo en la valoración de los sentimientos orientativos, sino también en la valoración de emociones y hábitos emocionales. Como tendremos ocasión de examinar este tema más largamente, me limitaré ahora a hacer algunas observaciones preliminares.

En las sociedades burguesas clásicas, *de facto*, son las cate-

gorías útil-nocivo, eficaz-ineficaz, las que guían la valoración de los sentimiento. El amor y la afección, la amistad y la camaradería, el perdón y la envidia, la vanidad y la solidaridad son en realidad clasificadas según las categorías útil-nocivo. Esto significa que la gente no selecciona y juzga esos sentimientos segûn si son buenos o malos moralmente, verdaderos o falsos, bellos o feos, sino según sean útiles y eficaces. No se trata sólo de que la gente, a pesar de las normas, se preocupe de su propio interés (en tal caso, lo útil no es un valor orientativo, porque no se generaliza y no se refiere a la costumbre social o norma), pues esto puede ocurrir en cualquier caso; se trata de que se generaliza y funciona como norma (si no imperativa, por lo menos opcional) la valoración de emociones sobre la base de que sean útiles o nocivas. Incluso el niño se ve ya confrontado con tales normas *como normas*: «No te hagas amigo de los niños pobres», «Hasta el olor de la pobreza es repulsivo», «Si siempre tienes el corazón blando, vas a salir perdiendo», etc.

En la sociedad contemporánea, el lugar del papel dirigente de las categorías orientativas de valor útil-nocivo lo viene ocupando cada vez más el par categorial correcto-incorrecto. Los sentimientos (emociones, costumbres emocionales) son valorados en primer lugar según contribuyan más o menos al ajuste. En el último capítulo de este libro analizaré cómo el criterio de ajuste puede conducir a la psicologización de la moralidad, o puede ser consecuencia de esa psicologización.

Pero por mucho que las categorías orientativas de valor útil-nocivo, correcto-incorrecto arrebaten el papel dirigente del par categorial orientativo Bien-Mal, esa usurpación nunca puede ser completa. La valoración de los sentimientos como moralmente buenos y malos sobrevive en las normas abstractas y nos es ofrecida por el «ser para sí de las objetivaciones de la especie». Por tanto nunca puede perder totalmente su función. Esto se pone de relieve con el hecho de que algunas tendencias de la filosofía en la sociedad burguesa clásica y algunas tendencias de la psicología de la sociedad moderna se esfueurzan por identificar las categorías de Bien y Mal con las de útil-nocivo y correcto-incorrecto. La filosofía burguesa clásica intentó basar este planteamiento identificando el Bien con lo llamado «realmente útil», derivando así el Bien de la utilidad. La psicología moderna ha intentado conseguir lo mismo identificando lo moral con lo normal (psicológicamente normal) de tal modo que la normalidad psicológica es considerada equivalente al ajuste eficaz (o co-

rrecto). Pero todos los intentos de filosofía y psicología no alcanzan a ofuscar la diferencia (y, con frecuencia, el abismo) entre la valoración de los sentimientos sobre la base de la utilidad o de la moralidad. La diferencia (a menudo abismo) se hace explícita en la vida del individuo como escisión de la personalidad.

Cuando hablé de «implicación parcial» o «implicación de la personalidad» (implicación completa) al estudiar el sentimiento agradable y el moralmente bueno, nada dije sobre si el sentimiento agradable o el bueno (el desagradable o el malo moralmente) nos llenan o no. Todo sentimiento puede llenar o no (en un momento dado o de forma continuada), y ese «llenar» es completamente independiente de la valoración del sentimiento, de la categoría orientativa de valor en que situemos al sentimiento en cuestión. Puede embargarnos el sentimiento de sed de aire (impulsivo), el afecto miedo, el sentirnos físicamente enfermos, un sentimiento perceptivo, un sentimiento conectado con el conocimiento (por ejemplo, la inspiración), una emoción, una disposición emocional. El que un sentimiento «nos llene», en sí mismo, nada nos dice sobre si se trata de una implicación parcial o total en un caso determinado.

Tenemos varios conceptos que expresan en positivo el «llenarnos», por ejemplo, deleite, disfrute, felicidad, «apasionamiento». Si alguien dice «la gocé estando al sol», esto significa que le ha llenado completamente un sentimiento agradable mientras tomaba el sol. Pero debo añadir: que un sentimiento nos llene positivamente no significa de ningún modo una valoración positiva de ese llenarnos. Si el sentimiento juzgado agradable (y que llena) es moralmente indiferente, entonces el llenarnos es juzgado positivamente, por supuesto sólo al nivel de lo agradable, que es opcional. Pero si el sentimiento agradable (juzgado agradable) que le llena a uuno tiene un contenido de valor moralmente negativo (está condenado, prohibido), entonces el estado de llenarse de él sólo puede aumentar su negatividad. Por ejemplo, si decimos de alguuien que «se complacía en torturar a su subordinado», es decir, que ese alguien se llenaba de un sentimiento agradable al torturar a su subordinado, entonces esto es más negativo moralmente que si sólo diúésemos: «le resultó agradable torturar a su subordinado». Llenarse positivamente con la tortura, la humillación, la manipulación de otros seres humanos es precisamente lo que llamamos sadismo. Ese tipo de «llenarse» es juzgado a menudo negativamente incluso

en medios en que dominar a otros es considerado agradable (útil), por no hablar ya de las culturas (o estratos) en que el sentimiento desagradable correspondiente es el preferido, es decir, en que ese «sentimiento agradable» en sí mismo (y no sólo el llenarse de él) transgrede las normas.

Como he señalado, es posible llenarse positivamente con cualquier tipo de sentimiento (aunque no con cualquier sentimiento específico). Podemos decir: «X disfrutó escribiendo un poema», en otras palabras el sentimiento que acompaña el cumplimiento del objetivo cognoscitivo-creativo le llenó completamente. Podemos decir «Le deleitó la conferencia de X», es decir, el sentimiento afirmativo (referente al contenido de la conferencia, a la forma, o a ambas cosas), le llenó completamente. Podemos decir: «Leía con placer las tragedias de Shakespeare», dicho de otro modo, los sentimientos suscitados por la «experiencia cumbre» le llenaban completamente. (Indiquemos de paso que en el caso de «experiencias cumbre» sólo es posible hablar del estado de llenarse.) Podemos también decir «cumplió complacido con su deber», indicando que el sentimiento moral le llenó completamente. Y de forma parecida podremos decir: «le complacía cumplir con su deber».

Sin embargo, debo añadir que las expresiones que se refieren al «llenarse» rara vez son sinónimas (los términos «complacer» y «deleitar» pueden ser utilizados la mayor parte de las veces como sinónimos). El término «soy feliz» normalmente describe la forma de placer que llena y se refiere a sentimientos juzgados buenos con la categoría orientativa primaria de bueno, más que el estado de llenarse con sentimientos juzgados agradables. Si durante el acto sexual alguien dice «disfruto», o «soy feliz», la primera de esas expresiones significa que le llena un sentimiento de placer, y la segunda que le llena un sentimiento de felicidad (el cumplimiento de un deso, la consecución de un objetivo, etc.). En este caso ambos sentimientos pueden *de facto* darse juntos, pero las dos frases no son intercambiables. (La segunda, tratándose de una emoción, describe el llenarse mediante una implicación de la personalidad.) Las expresiones «pasión», «apasionadamente» describen el llenarse sólo si al mismo tiempo se da una asunción de responsabilidad, un *compromiso*. Nadie come «apasionadamente», por mucho que le llene momentáneamente el sentimiento de reducción del impulso o la satisfacción de un afecto, pero en cambio podemos decir que uno se deleita comiendo o que le complace comer. De otro lado, uno puede

amar apasionadamente, aunque esto no le represente deleite ni disfrute, porque puede llenarse con el sentimiento verdadero o Bueno, sin llenarse de placer; el amor o afección apasionados pueden incluso ser «dolorosos».

De todo esto podemos concluir que la categoría de disfrutar como «llenarse» no puede clasificarse simplemente dentro de lo agradable. El estado de llenarse con sentimientos guiados por otros valores pueden también describirse con el concepto de «disfrute». Pero hay una relación entre ese disfrutar y lo agradable: no podemos aplicar el término «disfrutar» al sentimiento que no contenga, aun de forma subordinada, la categoría de agradable, por muy intenso que sea el estado de «llenarse». El uso de la categoría «agradable», repito, no significa necesariamente que en un caso y respecto de un sentimiento determinados el valor elegido sea el de «agradable», sino que el sentimiento en cuestión se refiere o puede referirse a la opción social de agradable-desagradable (ejemplo, el sadismo).

Tenemos también varios conceptos que indican el llenarse negativamente; pero sólo cuatro de ellos pueden ser utilizados exclusivamente en ese contexto: desgracia, repulsión, tormento y sufrimiento. La desgracia juega un papel exclusivamente al describir el llenarse negativamente de emoción, como por ejemplo «llenarse» de pena, de arrepentimiento. En cambio, todos los demás se pueden referir a un llenarse negativamente de las más variadas categorías orinetativas de valor. Puede repeler el tener que tomar una pastilla amarga, caso en que me llena negativamente un sentimiento desagradable. Puede repelerme un sinvergüenza despreciable, o un acto mío, y entonces me llena negativamente un sentimiento de mal moral. Puede también repelerme una mala obra de arte, el pensamiento de una guerra nuclear, la muerte, mentiras, la hipocresía, o incluso el agua fría. Me puede atormentar un pensamiento, el no ser amado, el ardor del sol, si me resulta desagradable. Puedo sufrir con una humillación, de vergüenza, con el sufrimiento de otros, por un dolor de estómago, o de hastío.

Sin embargo, hay cierto número de categorías que no se emplean exclusivamente en el sentido de llenarnos (negativamente) pero también pueden ser utilizadas en ese sentido. La más relevante entre éstas es el sentimiento de «doler». En general es el contexto el que indica si está empleado en ese u otro sentido (y puede indicarlo en particular el adverbio «mucho»). La afirmación «me duele mucho, me ha abandonado» se refiere

a un llenarse negativo, lo mismo que las siguientes: «me duele mucho haberte ofendido», «me duelen mucho las muelas», o «la luz intensa duele».

Además, tenemos una emoción específica, cuyo mismo concepto comprende un llenarse negativo: la desesperación. Como la desesperación siempre significa implicación de la personalidad, esa categoría no puede aplicarse adecuadamente al estado de llenarse de un sentimiento desagradable. (Sin embargo, en el uso cotidiano puede darse esto en diversos contextos, como «estoy desesperado porque tengo mucha hambre y la comida no está lista» —este sentimiento particular es el resultado de un «ajuste» desafortunado del significado y el concepto.)

El que un sentimiento nos llene o no no altera normativamente un ápice la jerarquía de la valoración de los sentimientos. Si un sentimiento agradable que nos embarga choca con un sentimiento que no nos llena pero es valorado positivamente en sentido moral (o sea un sentimiento Bueno, según la norma) podemos dar ventaja al segundo como si nos llenase éste y no el primero. En el dilema entre el sentimiento de comodidad y la realización del deber, la norma no pregunta si el descanso o la relajación es simplemente un sentimiento agradable o disfrutamos con él, ni pregunta si nuestro sentimiento del deber es apasionado o no; en cualquier caso es preferido el deber, o incluso se nos intima. Pero el que de hecho validemos la norma, la sigamos, viene afectado por cuál de los sentimientos es «el que llena». Cuanto más esté uno lleno de sentimientos valorados como morales, más virtuoso es. Pero cuando llega el momento de una opción, tiene tanto más mérito cuanto más elija lo que juzga moralmente bueno en contraposición a un sentimiento que «le llena».

5. Sentimientos particularistas e individuales

a) En el curso del análisis de la fenomenología de los sentimientos he dejado algunas preguntas sin responder, intencionadamente. Ahora, al concluir este tratamiento fenomenológico, trataré de eliminar esos signos de interrogación.

He dicho que sentir es estar implicado en algo. El Ego en evolución (el mundo propio del Ego) se relaciona con el mundo que le es dado mediante el «carácter propio de la especie»; con sus sentimientos el Ego (el organismo social) selecciona en ese

mundo desde el ángulo de la autopreservación y la expansión. Por supuesto, no hay una sola forma de preservar y extender el Ego, ni un solo tipo de relación con el muundo. ¿Podemos distinguir —y en ese caso, ¿cómo?— las grandes tendencias de los diversos tipos de relaciones? Es indispensable responder a estas preguntas.

He dicho que aprendemos a sentir. He descrito el proceso de aprendizaje de los sentimientos (especialmente de los más complejos de entre ellos: las emociones) como un proceso de encajar sentimientos y conceptos, tanto si el sentimiento antecede al concepto como en caso contrario. Sin embargo, dejé abierta una pregunta de tanta importancia como la siguiente: ¿cómo se generan tipos nuevos de sentimientos, tipos de sentimientos que no podemos encajar porque todavía no existen los conceptos emocionales que pueden engarzarlos?

He dicho que adquirimos la mayor parte de los sentimientos junto con su valoración, en la medida en que utilizamos las categorías orientativas de valor pertinentes. Sin embargo, también dejé abierta otra preguunta importante: ¿cómo es posible que haya sentimientos que valoramos con categorías orientativas en contraposición con, o al menos en forma distinta que las costumbres y normas dominantes (imperativas u opcionales)?

Ante todo, quiero responder a estas preguuntas.

1. Nuestro Ego es siempre, ineliminablemente, particular. Recibimos «prefabricadas» ciertas particularidades junto con nuestro código genético, el «carácter mudo de la especie». Esas particularidades dadas co-determinan más o menos nuestra relación con el mundo. Ciertas tendencias, mayores o menores, hacia ciertos tipos de auto-realización y adquisición, una tendencia mayor o menor hacia ciertos afectos (y su intensidad), una tendencia mayor o menor hacia ciertos tipos de *Lebensgefühl* o talantes, todo eso son rasgos indudablemente innatos. Esto significa ciertas predisposiciones desde el punto de vista de la formación de nuestro carácter psíquico, pero no implica predisposición ninguna en cuanto al desarrollo de nuestro carácter moral.[55] Nuestro punto de vista particular constituye también un límite que no podemos sobrepasar. Sólo podemos seleccionar partiendo del mundo del Ego, nunca podemos superar sus fron-

(55) Analizaré detalladamente este problema en la cuarta parte de mi antropología, en relación con la teoría de la personalidad.

tezas. Nunca podemos reproducir en nuestro Ego finito el mundo infinito, ni identificarnos con la especie humana, e incluso la identificación completa con un sólo Otro (objeto o sujeto-objeto) sólo es posible por breves momentos, en el curso de una «expeciencia cumbre». Siempre es el Ego el implicado en algo, y ese algo, tal como sabemos, tan sólo puede ser seleccionado por el Ego.

Pero el hecho de que nuestras particularidades y nuestro ángulo de visión sean antropológicamente dadas en forma ineliminable no significa en modo alguuno que nuestra relación con el carácter propio de la especie sea particularista de necesidad. Cierto que cuando nos relacionamos con el mundo lo hacemos inevitablemente desde un ángulo de visión determinado que relacionamos con el «carácter propio de la especie». Pero esta relación tiene dos formas básicas en su tendencia: la relación particularista y la individual.[56]

La persona que se relaciona particularísticamente con el mundo y consigo mismo se caracteriza por una identificación completa con su propio mundo (consigo mismo). Desarrolla el mundo propio del Ego seleccionando dentro del entorno sobre la base de sus particularidades y su punto de vista particularista. En la personalidad particularista la selección se dirige a la mera preservación en el entorno o a una expansión sin conflicto. En el curso de esa selección el individuo se identifica a sí mismo con las prescripciones y normas de su entorno, desarrolla su propia «conciencia de nosotros». En la relación con el mundo, la mera expansión de la conciencia-de-nosotros elaborada sin distancia crítica será una mera extensión de la conciencia-de-mí, o bien la conciencia-de-mí una variante reconstruida de la conciencia-demí sin distancias críticas (respecto de mis particularidades, mi punto de vista, mi carácter psicológico, mi carácter emocional) suele ir pareja con la relación acrítica, sin tomar distancias, con las prescripciones del mundo dado, sus integraciones, la conciencia-de-nosotros. Esa doble identificación se refleja claramente en afirmaciones como «soy el mejor padre, porque he educado a mis hijos para que sean buenos empresarios, o buenos nobles, o buenos cristianos». Es una afirmación típica de la persona particularista. Siempre «tiene razón», siempre «hace todo bien», siempre es «inocente», en otras palabras, es

(56) Para un análisis más detallado de la particularidad y la individualidad, ver mi libro titulado *La vida cotidiana*.

una personalidad que siempre logra justificarse identificándose directamente con el sistema de costumbres.

He dicho que en el caso de la persona particularista la identificación completa es bidimensional. Sin embargo, podemos identificarnos con las prescripciones del entorno efrentándonos a nuestras propias peculiaridades, nuestro propio carácter psicológico (por ejemplo, el buen cristiano que siente constantemente remordimientos por su gula o sus deseos sexuales). En la medida en que esta conducta se produzca como resultado de una identificación acrítica y sin tomar distancias con el entorno, también estamos ante un caso de conducta particularista. Ahora bien, si hay una elección de valores, estamos ante uuna conducta individual; por ejemplo, en todos los casos en que una persona se relaciona negativamente con toda su personalidad emocional (sistema de costumbres emocionales). Un gran ejemplo de esto lo constituye la relación de Agustín con el mundo durante su conversión. También puede darse que uno se identifique con su propio Ego particuularista cuestionando e incluso despreciando conscientemente los sistemas de hábitos y normas en general (todas las costumbres y normas). Esa actitud sólo es individual (y de forma condicional) si la gente elige la realización sin trabas de su propia particularidad (como los héroes de Sade) y no cuando se convierte en hábito social (norma elegida) la propia opción de la mera particularidad. En este caso, desde el ángulo de su contenido de valor moral la individualidad es más negativa que la conducta particularista, aunque aparente una «estructura mayor». En las novelas de Balzac nos encontramos con algunos egoístas de este tipo, como Gobseck o Vautrin; pero esta gente siempre son islas en el océano del egoísmo particularista.

La persona que se relaciona individualmente con el mundo (y consigo mismo) se caracteriza por tomar distancias tanto respecto de sí como del mundo. Es individual el que selecciona de entre el sistema de costumbres de su entorno sobre la base de valores elegidos por él mismo y selecciona también individualmente (y también sobre la base de su sistema elegido de valores) de entre sus propias particularidades, de entre los componentes de su carácter psicológico, prefiriendo (optando por) unos de ellos y reprimiendo o eliminando los síntomas de otros sobre la base de su elección de valores.

Por supuesto, la condición de la formación de una relación individual es que haya alguna forma de elegir entre valores. Si

dejamos a un lado la pequeña comunidad pre-mercantil, podemos decir que siempre hay una posibilidad de tal opción. En primer lugar, porque las sociedades no son homogéneas, sino estratificadas, y las preferencias de valor de los diversos estratos sociales (órdenes, clases) en su mayor parte son distintas. De otro lado, como las sociedades normalmente no son enteramente «cerradas» al exterior siempre existe la posibilidad de que el individuo nacido en una sociedad pueda preferir conscientemente los valores de otra. Redfield nos cuenta que en una tribu de nativos americanos el sacrificio humano anual formaba parte del sistema social de costumbres. Un año, el hijo del jefe de la tribu apudó a escapar a la víctima seleccionada, y al año siguiente hizo lo mismo. Había tomado postura contra el sacrificio humano (se da el caso de que no cambió esa costumbre). ¿Cómo era posible esto? Entre las tribus vecinas con que tenían relación el sacrificio humano no era costumbre. Así, Petalesharoo (que tal era el nombre del hijo del jefe) tuvo la oportunidad de conocer valores distintos y compararlos con las costumbres de su propia comunidad. Cuanto mayor es el contacto entre culturas distintas, más posibilidad hay de preferir valores de otros a los que se nos han dado (o incluso re-elegir nuestros propios valores sobre la base de una comparación consciente). En tercer lugar, esto es posible porque siempre hay diferencia entre las normas abstractas y concretas, y esas normas chocan entre sí, y de este modo el individuo tiene ocasión de contrastar las exigencias de las normas abstractas y las concretas y optar. Finalmente, es posible optar porque las objetivaciones que corresponden al carácter para sí de la especie (sobre todo el arte) mediatizan normas y costumbres que difieren de las del entorno, y con mucha frecuencia son incluso contrarias, y podemos también escoger éstas frente a las normas de nuestra propia época.

Por tanto no hay «dos seres humanos» en uno solo. La esencia del hombre no es un «núcleo» del individuo, sobre el que se pose una como «apariencia»; la relación del hombre con el carácter de la especie se forma en el curso del desarrollo del individuo, en su relación con el mundo. La relación individual, es decir, la opción por valores, la distancia con nosotros mismos y con las normas o costumbres de nuestro entorno sobre la base de esos valores preseleccionados no es otra cosa que la relación consciente con el carácter de la especie. Esa relación consciente con el carácter de la especie, como relación elegida, incluye el

factor de libertad y tanto libertad como conciencia son constitutivas de la esencia de la especie.

Sobre la base de esas consideraciones, podemos eliminar el primer interrogante planteado. El hombre puede relacionarse con el mundo de dos formas, aunque esa doble relación nunca es «pura», ya que se dan muchas relaciones «transicionales». Teniendo en cuenta su tendencia, la relación del Ego con el mundo es o particularista o individual. Los sentimientos cumplen una función particularista o individual según qué sea más característico de la asimilación del mundo por el Ego, de la auto-realización del Ego y de su mecanismo de selección.

2. Si nuestra relación con el mundo fuese simplemente particularista siempre sería posible encajar los sentimientos con los conceptos de sentimientos emocionales. Pero en la medida en que seleccionamos valores heterogéneos en relación a nuestro entorno y seguimos viviendo en ese entorno, nuestros sentimientos o no tienen «nombre» o bien su cualidad no queda englobada por un solo concepto emocional. No sé si Petalesharoo dio algún nombre al sentimiento que le motivaba a liberar a las víctimas destinadas al sacrificio. El «dar nombre» a los sentimientos, la designación conceptual de nuevos valores, de las consecuencias sentimentales de nuevos tipos de relación con el mundo, tiene lugar ya en cuanto la nueva relación con el mundo se hace relativamente más general. Es particularmente típico del período moderno el que ese «poner nombres» sea realizado por las llamadas «personalidades representativas». (Piénsese en el «spleen», o el complejo de inferioridad.) Además de la aparición de nuevos conceptos emocionales, es esencial la redefinición de conceptos emocionales antiguos sobre la base de los nuevos sentimientos. Este proceso que tiene lugar a nivel social (de la sociedad entera o de algunos de sus estratos), es, por supuesto, resultante de redefiniciones individuales. «¿Qué significa amar?» «¿Qué significa perdonar?», «¿Qué significa humillarse?»... así se plantean esas preguntas. Efectivamente, significa algo más (distinto de la interpretación acostumbrada) y debe significar realmente algo más (elección de valores). El contenido, significado, esfera de los viejos conceptos cambia, y así los adecuamos para que «encajen» con sentimientos que son distintos o se apartan de los anteriores.

3. Esta línea de razonamiento nos conduce a despejar también el tercer interrogante. Es un hecho incuestionable que es posible valorar los sentimientos de tal modo, y sobre la base

de tales categorías orientativas de valor, que contadigan la generalización predominante. Si la relación del Ego con el mundo fuese simplemente particularista, nunca podría darse ese enfrentamiento.

Recordemos: valoramos con ayuda de categorías orientativas de valor no sólo si aplicamos lo que de imperativo u optativo encarnan éstas, sino también si nuestra valoración se relaciona con esos imperativos u optativos. Esa relación, sin embargo, puede también ser negativa. Puedo rechazar conscientemente la valoración positiva o negativa de un sentimiento que nos viene dada imperativamente, y más aún, podemos rechazar conscientemente la jerarquía inherente (generalizada) en la valoración de los sentimientos. Hay más: puedo optar conscientemente por ciertos sentimientos por los que no había optado anteriormente y puedo asignar un imperativo a sentimientos por los que hasta entonces solamente había optado, etc. Mientras tal inversión de valores sea sólo individual será siempre juzgada negativamente por la época, o incluso considerada como un pecado: como en su tiempo era considerado pecador un Tanhauser por haber preferido el placer erótico frente a las normas consuetudinarias. Sin embargo, si la redefinición de valores corresponde a las necesidades sociales, se difunde rápidamente, pues había sido expresión de tal necesidad. Santa Juana atribuyó un alto valor moral al «patriotismo», que en aquella época todavía contradecía las normas habituales y se basaba en una opción individual de valores. Pero en el curso de la historia el sentimiento de patriotismo se elevó cada vez más en la jerarquía de normas de costumbre generalizadas socialmente, y llegó un momento en que se convirtió en un sentimiento valorado como uno de los Bienes supremos. Otro ejemplo lo tenemos en la transformación gradual de la fe religiosa de imperativo moral a sentimiento simplemente opcional, y llegando incluso a perder este carácter en ciertos estratos sociales. Más aún; hasta adquirir un contenido moral negativo.

La relación individual con el mundo, naturalmente, no depende necesariamente de la opción por un baremo de valores distinto. Uno puede querer a su hermano «porque es costumbre» o porque sobre la base de sus propios valores elige quererle. He planteado en primer término la opción por valores nuevos porque ese proceso sólo puede ser comprendido si tenemos una noción clara de las potencialidades de la relación individual con el mundo.

b) Por tanto, según el carácter particularista o individual de la relación de una persona con el mundo, los sentimientos cumplen una función particularista o individual. Y esa relación dual se expresa o bien en el propio sentimiento (en relación al objeto, a la situación en que aparece, etc.) o bien en nuestro punto de vista valorativo con relación a nuestros propios sentimientos.

Señalaré que la función individual y la particularista de los sentimientos es inseparable de su naturaleza «vinculante». En lo que respecta a los sentimientos que no son «vinculantes» no hay diferencia entre particularidad e individualidad. Así, en teoría, los sentimientos impuulsivos no pueden ser en sí mismos individuales (sólo pueden ser particularistas), pero la diferencia entre lo particular y lo individual halla ya expresión en la relación con los afectos. Puedo identificarme con mis afectos, o tomar distancias respecto de ellos basándome en mi elección de valores; puedo aceptar sin distancias los estímulos siempre dados socialmente que suscitan los afectos, o bien optar entre ellos tras valorarlos. Así, el hombre inclinado a arrebatos de rabia puede identificarse con esa inclinación suya y racionalizar todos sus arrebatos, o bien tomar distancias y condenar las acciones que se derivan de su rabia, e incluso reprimir esa rabia. Puede ocurrir que una persona se avergüence sólo con los estímulos de vergüenza que el entorno le suministra y con nada más, mientras que otra persona valora esos estímulos y selecciona entre ellos: esto es realmente vergonzoso, pero no puedo admitir que eso otro sea considerado motivo de vergüenza. Piénsese por ejemplo en las mujeres que habiendo rechazado el «papel femenino» que les ha sido asignado, protestan: «¡Por qué voy a tener vergüenza de haberme declarado yo primero, eso no tiene nada de vergonzoso!» Tampoco podemos diferenciar entre *Lebensgefühl* particularistas e individuales. Ni es aplicable esa distinción en la mayor parte de los casos a los talantes. También en estos casos la diferencia entre lo particular y lo individual se sitúa en la relación respecto del sentimiento.

Pero si pasamos a las emociones, encontramos las diversas funciones de las relaciones particularistas e individuales en ambos aspectos: en los sentimientos mismos y en la relación con ellos.

Hay emociones que no tienen función individual, sino que son puramente sentimientos particularistas, sin ambigüedad posible. La vanidad y la envidia. Ambas son por excelencia los sen-

timientos de identificación con la particularidad. Por supuesto, lo mismo que los demás sentimientos particularistas, pueden extenderse a la conciencia-de-nosotros. Puedo envidiar a otra familia «en nombre de» mi familia, igual que puedo envidiar a otra persona tras compararla conmigo mismo. Con todo, tengo que añadir que aunque en teoría envidia y vanidad no pueden funcionar como sentimiento individual, puedo sin embargo desarrollar una relación individuaul incluso respecto de esas emociones. Cuando siento que estoy siendo nevidioso o renoconzco que la envidia juega un papel en mi juicio, entonces todavía puedo mirarme tomando distancias. El hombre con auto-conocimiento es capaz de decirse a sí mismo: «eso lo has dicho por envidia, arréglalo o no vuelvas a decirlo».

Todas las demás emociones pueden operar como sentimientos individuales incluso en sus contenidos. Esto vale incluso para sentimientos como el amor propio. Los sentimientos de amor propio pueden diferir cualitativamente unos de otros según qué es lo que uno ama en sí mismo. El amor propio, como todos los demás tipos de amor, puede ser una auto-identificación total (amo todo lo que hay en mí); ese amor propio está mezclado con vanidad, con auto-indulgencia. Pero también puede ser un amor que toma distancias y se dirige a los valores de nuestro Ego; este amor propio está mezclado con orgullo, y con frecuencia salpicado de ironía respecto de uno mismo. Los objetos de ambos tipos de amor propio no son idénticos: en un caso el Ego como existencia, en el otro el Ego como objeto de valor. Y por tanto, las funciones diversas de ambos sentimientos producen también una diferencia en su calidad. Veamos lo que ocurre con el «sentirme ofendido». No es lo mismo sentirse ofendido por algo que cuestiona nuestro amor propio particular (por ejemplo, que alguien nos diga la verdad a la cara, exprese claramente su opinión, ironice) que si lo que suscita el sentimiento de ofensa es el intento de Otro de herirnos. Esta última es una forma individual de emoción, pues juzgamos negativamente —y con razón— el intento de herir. Las diferencias entre ambas «funciones» del sentimiento con frecuencia se expresan en el lenguaje: en el segundo caso somos inclinados a hablar de que algo «nos duele», o «nos hiere».

Resulta bastante obvia la diferencia entre la forma particularista y la individual de los sentimientos en el caso de la afección o amor, y también en la expresión de esos sentimientos en conducta. Observémoslo primero desde el punto de vista de la re-

lación con las normas y costumbres, tomando distancias o sin tomarlas. Amamos a quien se supone que debemos amar de forma «cuasi-natural» según las normas (costumbres), sin reflexionar en la naturaleza de nuestro amor, sin cuestionar el valor de las personas a quienes se supone que debemos amar (por ejemplo si hay que amar a la chica con quien nos prometieron nuestros padres al nacer, o al hombre que nos ha procurado la agencia matrimonial): ese tipo de amor o aprecio es distinto del que tenemos cuando nosotros mismos elegimos el objeto de amor o afección sobre la base de sus valores humanos inherentes. El primero es un sentimiento particularista, el segundo puede ser individual, pero no necesariamente. Porque hay que tener en cuenta el otro aspecto de la diferencia entre la relación particularista y la relación individual: ¿identificamos al Otro con nosotros mismos, es decir, le amamos fundamentalmente en relación a nuestro propio Ego particular, o le amamos por sí mismo, por los valores por los que realmente le elegimos? Como ya mencioné, Maslow utiliza dos conceptos distintos para distinguir los dos tipos de amor. El primero es «amor de deficiencia» y el segunudo «amor por el Ser» (amor D y amor B). El amor D es un «deseo permanente de ser amado», mientras que el B es «amor por el ser de otra persona».[57] En realidad, ¿quién no sabe lo diferentes que son ambos sentimientos, y lo mucho que difieren las actitudes que uno y otro inducen? La persona que ama sólo en referencia a sí mismo (de forma particularista), sólo puede amar por el tiempo que el Otro le pertenezca, mientras el Otro le ame más a él. El valor fundamental atribuido a la persona amada es la pertenencia. Si ésta cesa, también lo hace la afección o amor, el amor se transforma en odio y en desprecio. Mientras el Otro le pertenece, la identificación con el Otro es incondicional. Ese otro es perfecto y sin defectos, y sigue siendo perfecto y sin defectos en tanto le pertenezca. Desde el momento en que yo no es la extensión de su propio Ego, toda la perfección se torna imperfección. No hay distanciamiento, sino sólo una aceptación completa o un rechazo completo. El sentimiento de amor individual es totalmente distinto. La persona que ama como individuo, ama al otro por él mismo (por su ser). Por supuesto, también ese amor requiere una respuesta, lo mismo que toda disposición emocio-

(57) Anraham H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, D. Van Nostrand, Princeton, 1962, p. 39.

nal. Pero el amor no es motivado porque el otro sea «nuestro» o «se haga nuestro», sino por el hecho de que el otro merece amor y afección sobre la base de sus cualidades. El amor individual sabe tomar distancias. Por muy avasallador que sea el sentimiento de amor, puede sin embargo juzgar a la otra persona, recurrir a la ironía, aunque es cierto que esa distancia nunca asume con todo la aceptación incondicional de la personalidad del otro. Y si el Otro no es «suyo», el distanciamiento no aumenta; persiste la aceptación de toda su personalidad, por razón de que lo merece. Citaremos un bello ejemplo de amor B (individual) sacado del *Príncipe de Homburg* de Kleist: Natalie está suplicando al Kurfürst que perdone la vida de su amado:

> «Zu deiner Füsse Staub, wie's mir begührt, Für Vetter Homburg dich um Gnade Flehen! Ich will ihn nicht für mich erhalten wissen — Mein Herz begehrt sein und gesteht es dir; Ich will ihn nicht für mich erhalten wissen —Mag er sich, welchen Wib er will, vermählen; Ich will nut, dass er da sei, lieber Onkel, Für sich selbständing, frei und unabhängig. Wie eine Blume, die mir wohlgefäallt;» *...

Completaremos el ejemplo: Natalie tiene dudas sobre el carácter del Príncipe de Homburg y le pone a prueba. Y se lanza a los pies del Kürfurst pidiendo clemencia cuando su amado ha superado —con ayuda de ella— sus deficiencias de carácter: la arrogancia del noble expoliado y su miedo atroz... Para hallar, también en la literatura, un amor D recordemos el amor de la princesa de Eboli por Don Carlos que a partir de una ofensa a la vanidad personal se transforma en un deseo de resarcimiento. La emoción del amor no es el mismo sentimiento en su función particularista que en la individual.

Por supuesto, incluso en el caso de emociones es posible (y bastante frecuente) una relación individual con el sentimiento particularista. En tal caso el sentimiento mismo es particularista, pero el individuo toma distancias respecto de ese senti-

* «Tirada al polvo de tus pies, como me corresponde, ¡rogando tu perdón para el primo Homburg! No quiero verle guardado para mí —aunque mi corazón le desea y así te lo confiesa—. No quiero verle conservado para mí, que elija por esposa a quien él desee; yo sólo quiero que exista, querido tío, para sí mismo, libre, independiente. Como una flor que me gustara...» (N. del T.).

miento suyo, sobre todo no permitiendo la expresión de tal sentimiento en una conducta o acción que le corresponda. En la medida en que la aparición de sentimiento particularista y su valoración negativa se den simultáneamente, entonces ese tomar distancias puede realizarse incluso reprimiendo las expresiones del sentimiento! el individuo se guarda para sus adentros el sentimiento particularista y no lo cultiva, sino que lo relega al trasfondo. Sin embargo, en la mayor parte de los casos el distanciamiento del individuo respecto de su propio sentimiento es un proceso diferido; persiste la expresión del sentimiento, pero la conducta (como consecuencia del distanciamiento) no lo muestra. El individuo puede sentirse ofendido porque le dicen la verdad a la cara: y sus expresiones de sentimiento pueden revelar ese estado. Pero tras algún tiempo puede decirse: «no ha estado bien que te sintieses herido, porque al fin y al cabo lo que dijeron de ti era cierto; a X no le movía la intención de ofender, sino el amor a la verdad o la amistad. Todo el mundo necesita mirarse al espejo de cuando en cuando». Tras esto, sentirá gratitud hacia la persona que le dijo la verdad a la cara, y actuará en consecuencia (y no como quien se siente ofendido) hacia aquella persona. La adulación hace que mucha gente se «sienta a gusto», incluso personas que no la toman como auténtica; pero el individuo, tomando distancias, empieza a sentirse irritado de que la adulación le haya sentado bien, y su actitud hacia el adulador se convertirá en una actitud de desconfianza y escepticismo más que de confianza y afecto.

La guía de la conducta del individuo es el «gnoci seautón», aunque en su vida haya oído hablar de la famosa inscripción del oráculo de Delfos. Me voy a referir al fenómeno que en el tercer capítulo de este libro llamé «aprendizaje secundario». Este aprendizaje resulta decisivo fundamentalmente en relación a los hábitos emocionales. Pues bien, ese aprendizaje secundario caracteriza exclusivamente a lo individual. Como resultado del conocimiento de sí mismo, el individuo toma en cuenta sus hábitos emocionales (que pueden haberse desarrollado incluso antes de su elección individual de valores, cuando aún era niño). El aprendizaje secundario consiste en eliminar los síntomas de los hábitos emocionales juzgados negativos, eligiendo situaciones en que no pueden realizarse, o enfrentando a estos hábitos emocionales negativos otros juzgados como positivos. Sin embargo, como el individuo se caracteriza por la vo-

luntad de auto-construirse y auto-cambiarse —construcción y cambio iniciados por sí mismo— (y con ello, por el gozo sentido al auto-construirse y auto-cambiarse con éxito), su relación con sigo mismo no puede ser globalmente negativa. Precisamente por razón de ésto, como ha iniciado el cambio de sí sobre la base de sus propios valores elegidos, no es el objeto, sino el sujeto activo del desarrollo de sus valores; y así siempre aprueba el conjunto de su propia personalidad. El distanciamiento respecto de los sentimientos particularistas, de los hábitos emocionales juzgados malos, no sólo no contradice al auto-disfrute de la personalidad, sino que ambos se presuponen mutuamente. Ciertamente, también una persona particularista puede juzgar negativamente algunos de sus hábitos emocionales; pero el origen de ese juicio negativo es la aceptación acrítica del sistema de costumbres y normas, o al menos su aceptación sobre la base de la reselección. Entonces esa persona se limita a aplicar las prescripciones y normas no elegidas por sí misma a su propia personalidad, y reprime todos los sentimientos que se desvían de ellas o las contradicen. Sin embargo, los sentimientos particularistas reprimidos no dejan de existir como sentimientos particularistas: buscan los «canales autorizados» para hacer irrupción por ellos. La persona vanidosa que se ve obligada por el entorno a humillarse no dejará de ser vanidosa, por mucho que se humille intencionadamente. Su vanidad aflora constantemente por donde puede —incluso en la misma humillación— pues nadie se humilla tan perfecta y exquisitamente como ella. Como no puede mostrarse ofendida ante sus superiores, vierte su resentimiento sobre los subordinados. El ejercicio constante del auto-control, y más aún la constante auto-tortura siempre que la costumbre lo prescribe, lejos de detener la indulgencia respecto de sí, la identificación con el yo, la hace más intensa. El jardinero particularista corta todo lo que encuentra inapropiado al sistema de costumbres aceptado acríticamente, pero deja que la hierba crezca por doquier. El jardinero individual cultivará su jardín sobre la base de su conocimiento del mundo y de sí. Cultivará las flores más bellas que puedan dar un suelo determinado. Todo el mundo tiene una imagen del hombre que quería ser. La persona particularista dice: «soy lo que debo ser», o «como no puedo ser lo que debería, estoy satisfecho de ser exactamente tal cual soy». El individuo dice: «Trato de ser lo más posible como debiera; debo aprovechar todas las posibilidades.»

c) La aprobación de la propia personalidad es una necesidad para todo el mundo. Toda persona defiende con razón la continuidad relativa del mundo propio del Ego; como hemos visto, una función de los sentimientos es precisamente garantizar esa continuidad relativa, regular las proporciones de la «preservación» y la «expansión. Por utilizar una tesis favorita de la psicología norteamericana, la discontinuidad completa de la identidad significa la disolución, la aniquilación de la personalidad.

Tanto los sentimientos particularistas como los individuales aseguran la continuidad de la identidad, y con ello la homeóstasis de la persona. Unos y otros cumplen ese cometido de forma distinta.

Los mecanismos defensivos juegan un papel clave en la preservación de la «identidad» del Ego particularista. Es más, la función de las emociones particularistas es precisamente satisfacer los mecanismos de defensa. Si la otra persona no nos quiere, la odiamos, la despreciamos. Si uno de nuestros deseos no ha de cumplirse, no era importante, o es inalcanzable, o no podía ser satisfecho por la intervención o interferencia de personas malas. Así, los sentimientos aseguran la auto-aprobación e identidad de una persona reaccionando con emociones particularistas a todo peligro que amenace la identidad. Naturalmente, los sentimientos particularistas también garantizan la extensión del Ego: y el área de su expansión es el sistema de normas y costumbres aceptado sin reflexión. La persona que acepta todo lo prescrito, que se expande en esa esfera particular, asegura realmente su propia homeóstasis en la mayor parte de los casos; desde este punto de vista los sentimientos particularistas son una guía efectiva. La guía de esos sentimientos deja de operar en las «situaciones límite» (en el caso de alguna catástrofe o trauma). En las situaciones límite el Ego guiado por sentimientos particularistas invariablemente se ve sometido al pánico o las lamentaciones («¿por qué tenía que sucederme esto a mí?»). En una situación traumática el Ego particularista es incapaz de preservar la «identidad» de la personalidad; el Ego «se hace pedazos», y aparecen perturbaciones de la personalidad como la neurosia o incluso la locura. Laing ha demostrado magníficamente (en su libro *El Yo dividido*) esa raíz emocional de la locura de Ofelia. Ofelia siempre había sido la hija cumplidora del deber, que nunca elegía, sino que aceptaba todas las normas prescritas por su entorno (ya fuese en relación con su padre,

o con su hermano, o con Hamlet). De ahí que ante una situación traumática reaccionase con la locura, con la disolución de su personalidad. Según Laing, los niños que, como Ofelia, son siempre obedientes tienen un Ego «subdesarrollado» que tiende a disolverse, particularmente en caso de trauma o catástrofe. Y como las catástrofes y experiencias traumáticas son bastante raras en la vida cotidiana los sentimientos particularistas, insisto, generalmente funcionan eficazmente en cuanto a garantizar la identidad.

Por su parte, los sentimientos individuales cumplen la función de homeóstasis social del Ego de una forma completamente distinta. En primer lugar el individuo no tiene mecanismos defensivos, o, si los tiene, los examina críticamente, y no recurre a ellos en la acción. Los sentimientos del individuo son emociones valoradas sobre la base de sus propios criterios elegidos; aunque, por supuesto, elige sus valores de entre los que le son «suministrados» por el mundo, su intencionalidad constante, el hecho de encontrarse él en el origen de la selección, el hecho de asumir responsabilidad por esos valores, todo eso asegura la continuidad del Ego. La distancia respecto de sí mismo y, al mismo tiempo, el placer de construirse puede llevar al auto-disfrute de la personalidad, que es más que una simple auto-aprobación de la personalidad. Y eso no deja de darse en el caso de una eventual re-elección de valores (como ocurre con frecuencia); pues la intención sigue teniendo su origen dentro de nosotros, y la estructura de la persona sigue siendo individual. El autoconocimiento, el reaprendizaje en relación a hábitos emocionales, la aceptación del «suelo» de la personalidad como algo dado, el hecho de que queremos cultivar las flores más hermosas posible en ese suelo, en otras palabras, la aceptación consciente de nosotros mismos como «materia prima», basta en sí misma para garantizar la identidad a través de cualquier alteración, de cualquier cambio de uno mismo, de cualquier giro del destino. El Ego del individuo (como es un Ego labrado en la relación consciente con la especie) es siempre fuerte, y su capacidad de recuperación es mucho mayor que la del Ego guiado por sentimientos particularistas. El individuo puede soportar la soledad, puede aceptar el no ser amado, no sucumbir al pánico en situaciones límites, y nunca le pregunta al mundo «¿por qué tenía que sucederme esto a mí?», sino que más bien se pregunta a sí mismo «¿qué debería hacer para estar a la altura incluso de una situación tan catastrófica?». La

persona guiada por sentimientos individuales no se disuelve en las situaciones traumáticas; Hamlet, al contrario que Ofelia, no se vuelve loco, sólo finge ser loco y, a juzgar por la reacción de Polonio, con poco éxito. Además, Hamlet es un magnífico ejemplo de individuo bien desarrollado (más que eso, de individuo representativo). No sólo pregunta a su entorno, sino que encuentra en valores elegidos la justificación de su propia venganza. Además, es un conocedor despiadado de sí mismo. Recordemos lo que le dice a Ofelia acerca de sí: se describe como vengativo, pero en el curso del drama se muestra en qué medida esto no se expresa en su conducta, hasta qué punto lo que guía ésta no es la venganza sino el ansia de justicia, elegida por él como norma.

Ni que decir tiene que también el individuo necesita que otros aprueben su personalidad. Pero la persona particularista espera que todos la aprueben y además la seguridad de su Ego depende también de esa aprobación. Para el individuo basta la aprobación de personas importantes (de aquellas a las que valora altamente). Y ni siquiera espera el amor, el culto o el reconocimiento de otros. (A Hamlet le bastaba la aprobación de Horacio, porque su amigo era el único al que estimaba en todo el entorno.) Además, la fuerza del Ego individual no deriva de esa aprobación. Lo que hace, no lo hace para que su personalidad sea aprobada, sino que le gustaría encontrar aprobación (ser amado) por ser lo que es, porque ha hecho esto o lo otro. Esa «identidad» se mantiene aunque por un tiempo nadie le apruebe.

d) Cuando dije que los sentimientos del individuo están determinados por la distancia respecto de sí y la valoración reflexiva del «mundo» (sobre la base de la relación consciente con la especie), no quería de ningún modo decir que el individuo «sienta menos». Al contrario. Aun si sus sentimientos no son más intensos que los del Ego particularista, son en cualquier caso más profundos. Como los sentimientos individuales son, por excelencia, sentimientos que expresan la personalidad entera son, por definición, al mismo tiempo, sentimientos profundos. Además, como el mundo sentimental del individuo es consciente y reflexivo, sus sentimientos (individuales) son siempre adecuados al sujeto (auténticos); y en caso de que no sean adecuados al sujeto, es capaz de juzgarlos. (El que sean o no adecuados a la situación hay que juzgarlo en cada caso; no son necesaria-

mente más adecuados a la situación que los sentimientos del Ego particularista. Los sentimientos del individuo también pueden equivocarse.)

Además, tengo razón al afirmar que el individuo está más «preparado» para los llamados sentimientos de «auto-abandono» —para entregarse a los sentimientos— que el sujeto particularista, y esto desde varios puntos de vista. Puedo también expresar esta idea diciendo que el «auto-abandono» particularista es distinto del «auto-abandono» individual; este último es sin duda más de fiar.

Ericson (y otros) atribuyen gran importancia a la capacidad de auto-abandono (y no les falta motivo. Cuanto más fuerte es el Ego, argumenta Ericson, más capaz es de auto-abandono, porque menos teme (y menos tiene que temer) perderse al dar. El Ego débil tiene pánico al auto-abandono porque éste siempre le pone en peligro. Si el beneficiario del auto-abandono resulta no válido, entonces la persona particularista queda «robada», se pierde a sí misma. En cambio, el Ego fuerte al dar se hace más fuerte. No tiene nada que temer y no teme; si el beneficiario del auto-abandono resulta indigno, de ningún modo queda robado. El desengaño no le hace sino más fuerte.

Sin duda, el Ego individual, siendo fuerte, se abandona sin miedo, sin pararse siquiera a pensar. El amor individual no es ansioso, ni desconfiado. En cambio, el sujeto que siente un amor o amistad particularista con frecuencia «está en guardia», recela, explora el terreno; rara vez experimenta el placer de lo incondicional.

Aun así, el problema tiene otros aspectos que no podemos olvidar.

En primer lugar no es posible decir del Ego particularista que sea incapaz de auto-abandono. Pero su auto-abandono es de la misma naturaleza que su conducta particularista en general. En la medida en que ejercita el autoabandono, se entrega a tal integración, principio, persona o institución que encuentra «prefabricada» en su entorno, y con relación a lo que el auto-abandono está incluido en normas sociales no elegidas por él mismo. Como resultado nos encontramos con el hecho aparentemente paradójico de que el Ego particularista se entregue siempre sólo a sí mismo. Es una paradoja porque si ejercitase el auto-abandono por el bien de su hijo, de su esposo, familia, país (es decir, en beneficio de objetos de valor no elegidos), o de algún principio prefabricado, entonces se entregaría al no-yo,

a un objeto, o a un sujeto-objeto. Pero —y aquí se resuelve la paradoja— sólo se entrega a un objeto o sujeto-objeto con el que se ha identificado de partida, o que es meramente la extensión de su propio Ego. En el caso del Ego particular, el receptor del auto-abandono es siempre la persona, institución o principio que constituye la «conciencia-de-nosotros». «Mi» hijo es la extensión de mi Ego, parte de mí; «mi» familia es también la extensión de mi Ego; y ocurre de modo similar con mi país, mi pueblo, mi causa, etc.

Todo esto es paradójico sólo si no lo trasladamos a la experiencia. Al hacerlo, vemos que también aquí nos encontramos con una evidencia experimentada diariamente. ¿Por qué he dicho que el auto-abandono del Ego particularista (por muy fuerte o intenso que sea) se dirige siempre a sí mismo? Porque si el receptor del auto-abandono se separa de la conciencia-de-nosotros o no se identifica con nosotros, ese auto-abandono cesa inmediatamente; el Ego o bien se vacían o bien se llena con contenidos opuestos. El receptor del auto-abandono se convierte en receptor de odio, de resentimiento.

Coriolano, el celoso patriota abnegado de antes, se muestra inmediatamente dispuesto a traicionar a su país en cuanto no es elegido cónsul. Había sido «rechazado» por su país, y por tanto está agraviado y el amor entregado se transforma inmediatamente en odio y deseo de resarcirse. ¿Qué detiene el odio experimentado por Coriolano? Las súplicas de su familia. La estructura particularista del Ego permanece, pero ahora es la identificación con otra conciencia colectiva la que cambia sus intenciones. La madre que ama a su hijo con sentimientos particularistas mantiene su abnegación aunque el hijo se convierta en un bala perdida, con tal de que la quiera. Pero si su hijo se convierte en un adulto destacado que le retira el afecto (aun justificadamente), inmediatamente habla de infidelidad e ingratitud. En ambos casos podemos observar la presencia del mecanismo de defensa característico de los sentimientos particularistas —el país ingrato, el hijo ingrato—.

Como el auto-abandono de la personalidad individual es siempre un abandono a valores (y el beneficiario del abandono es elegido y re-elegido), el sentimiento de entrega se constituye no de forma aparente sino en realidad en la relación del Ego con el objeto (o el sujeto-objeto). Así, el auto-abandono del Ego individual no es recíproco con la relación del objeto (sujeto-objeto) respecto del Ego, o su pertenencia a él. Si un individuo

se entrega a una causa, su auto-abandono no depende de lo que pueda llegar él a ser gracias a la causa; ni el reconocimiento ni el no —reconocimiento de sus méritos, ni ninguna forma de reciprocidad alterarán su auto-abandono. Mejor dicho, hay una circunstancia que pueda alterarlo: si descubre que había valorado erróneamente esa causa, o si el valor que ésta comportaba al principio empieza a desvanecerse tras el auto-abandono. Recuérdese el caso de Beethoven, que hizo pedazos la dedicatoria de su sinfonía Heroica dirigida a Napoleón cuando éste se coronó a sí mismo emperador. ¿Qué tenía que ver esto con la relación de Napoleón hacia Beethoven?... La formulación final del amor B profundamente individual que no espera reciprocidad es una sentencia de una criatura de Goethe, Filine: «si os amo, ¿qué os importa?». Y Kierkegaard sentía que el amor a Dios era la única forma (individual) perfecta de amor porque «ante Dios, nunca somos nosotros los que tenemos razón», porque en ese sentimiento (al menos según lo estimaba Kierkegaard) es teóricamente imposible un mecanismo de autodefensa.

El problema del auto-abandono, sin embargo, tiene un tercer aspecto, el de la llamada inversión de sentimiento. Cuanto más abandonados sean los sentimientos de alguien, más (y más intensos) sentimientos «invierte» en un sujeto u objeto. Esto pertenece a la preservación de la identidad: una persona no renuncia fácilmente a una «inversión de sentimiento»; toda su constitución protesta contra la comprobación de que puede haber invertido sus sentimientos «equivocadamente». A este respecto no hay diferencia entre las personalidades individuales y las particularistas: la inversión sentimental «malgastada» es dolorosa de manera semejante en ambos casos. Normalmente, esta es la trampa mayor para una conducta individual. La inversión importante de sentimiento (he entregado toda mi vida a esa o aquella causa) con frecuencia llega a hacer incluso «rígido» al individuo, es decir, le ciega respecto del cambio del valor del objeto de la inversión. Pero aunque esto no nuble su visión, y retraiga el sentimiento invertido, puede ocurrir entonces una auténtica «deflación del sentimiento» (en el caso de algunos individuos, pero no en todos), es decir, la pérdida de la capacidad de auto-abandono. La diferencia entre el Ego particularista y el individual a este respecto no está en la posibilidad de una «deflación del sentimiento» sino más bien en las causas que pueden producir esa deflación.

Cuando dije que el individuo es capaz de un auto-abandono

más fiable, y que el individuo no teme el auto-abandono, pues no teme perder su Ego, subrayé con ello que no hay ninguna exclusión entre distanciamiento y entrega. Podemos tener una relación distante incluso con la persona a la que nos hemos entregado por completo y sin reserva alguna. Ya me referí a esto al hablar del amor B. El que Minna von Barnhelm tratase con sarcasmo al Mayor Tellheim e incluso se burlase de su altivez típicamente masculina no era señal de falta de entrega, sino parte orgánica del auto-abandono. La persona que sabe cómo cuidar su propio jardín sentimental, sabe también como cuidar el de otros. Por supuesto, el Ego individual cultiva el «terreno sentimental» del otro de la misma forma que el suyo: considera como «dado» el suelo en que crecen las flores y aprueba y aprecia la personalidad en su conjunto. La persona particularista cultiva también los sentimientos de los demás como los suyos; o bien quiere asimilar el Otro a sí mismo, independientemente del suelo propio de los sentimientos del Otro, de sus hábitos emocionales, y para ello utiliza la violencia contra la personalidad del otro, o bien permite que la maleza crezca en el jardín del Otro; la falta de distanciamiento significa también falta de respeto a la personalidad del Otro. Pero todo esto no se aplica exclusivamente a los sentimientos de amor, simpatía y amistad: el individuo que practica el auto-abandono hacia una causa es el «jardinero» de la causa; el que se entrega a un principio, jardinero del principio. El entusiasmo del individuo no va parejo con el fanatismo. En cambio, el Ego particularista o asimila, si puede, la causa o el principio, convirtiéndolo en mero instrumento de su propia aprobación, o acompaña fanáticamente cada faceta del mismo: no tolera ningún argumento contrario, ningún escepticismo, como tampoco lo toleraría hacia sí mismo: él y su causa son una misma cosa. El auto-abandono del individuo va parejo con la confianza, el auto-abandono del Ego particularista va acompañado por una fe ciega.

Volvamos a las relaciones humanas. Sabemos que la necesidad del individuo no es que todos le quieran y le sigan; lo que necesita es ser amado por los que se relacionan con él de la misma forma individual en que él se relaciona con ellos. Aunque es capaz de soportar la soledad, de ningún modo la prefiere; la persona realmente capaz de auto-abandono no quiere realmente abandonarse. La falta de una relación basada en el respeto mutuo y el auto-abandono conduce a la «deflación» del sentimiento incluso en el caso del individuo; es más, llega

incluso a convertir en un trabajo de Sísifo la labor de «jardinero» que realiza en sí mismo. Una persona sólo puede ser buen jardinero de sí mismo si cuenta en esa tarea con la ayuda de los demás; nadie tiene suficiente auto-conocimiento como para no requerir su perfección por medio del conocimiento de los hombres que pueden ofrecerle los demás. No hay ningún individuo tan desarrollado que no le beneficie recibir de cuando en cuando una «regañina», o que no necesite que le recuerden la incompatibilidad de sus sentimientos con una situación dada. Esto es particularmente válido durante la formación de la conducta individual. Podría demostrar que en general la conducta individual (salvo excepciones) sólo puede desarrollarse si hay algún «buen jardinero» junto a uno, bien de modo permanente, bien en momentos cruciales de la vida. Las grandes «novelas de educación» (como *Wilhelm Meister* o *Green Henry*) sitúan a tales «buenos jardineros» en un lugar central. Aun en caso de que no asuman un papel tan central, están por lo menos presentes en los momentos decisivos. Sin la probidad inmaculada de Mr. Allworthy, sin duda Tom Jones no habría llegado a ser lo que fue. Y pasando a la experiencia cotidiana: ¿no recordamos frases relevantes pronunciadas en momentos clave por un pariente, maestro, amigo, y que jugaron un papel determinante en la modelación de la relación individual con nosotros mismos? A pesar de todo esto, el trabajo que realizamos en nosotros mismos sigue siendo decisivo; sin eso las observaciones más pertinentes del mejor jardinero o su conducta más inmaculada no tendrían ningún efecto.

Como el auto-abandono del individuo siempre implica distanciamiento, y —más aún— esa distancia es precisamente la precondición del auto-abandono al Otro, en las emociones individuales no hay ningún tipo de «exceso». No es posible amar excesivamente a la persona juzgada valiosa (y cuya personalidad aprobamos), ni es posible ser «excesivamente» entusiasta de una causa juzgada valiosa; la convicción que acepta la crítica (distancia), o la empatía respecto de alguien que sufre injustamente tampoco pueden ser excesivas. Si hablamos de «exceso» refiriéndonos a la emoción de un individuo, no es la emoción lo que consideramos excesivo, sino que pensamos que esas emociones son inadecuadas a la situación. Recordemos que el sentimiento individual puede ser «falso», es decir, inadecuado a la situación, lo mismo que el sentimiento de la persona particularista, pero el origen de la inadecuación está en otra parte.

e) Como dije: las relaciones individuales y particularistas con la realidad son dos tendencias básicas. Si cogemos todo lo que he dicho sobre las funciones particularistas e individuales de los sentimientos, y sobre la relación particularista o individual respecto de los sentimientos propios, si cogemos todo eso y lo comparamos con el mundo sentimental de la gente que conocemos, podemos sacar justificadamente la conclusión de que aunque esas dos tendencias pueden encarnarse «totalmente» en tal o cual persona, la mayor parte de la gente son más o menos particularistas o más o menos individuales. Rara vez nos topamos con una personalidad particularista que nunca tenga sentimientos que funcionan individualmente, o que nunca, en ninguna circunstancia, se relacione individualmente con sus sentimientos. Por ejemplo, así siente junto a la cama de la enferma Ana uno de los prototipos literarios de conducta particularista, Karenin. Pero los sentimientos individuales, o la relación individual con los sentimientos son excepcionales en las personalidades particularistas, y no dejan una huella duradera en el mundo del sentimiento de esa persona, ni en su conducta. De otro lado, también el individuo tiene sentimientos particularistas, y aún más, sentimientos particularistas con los que es incapaz de relacionarse individualmente en un momento dado (por ejemplo, Hamlet ante la tumba de Ofelia). Pero en el caso del individuo es el sentimiento particularista (o, respectivamente, la relación particularista con él) el que no deja huella en su mundo sentimental, fundamentalmente porque, *post festum*, él mismo lo condena.

Toda persona nace con unas capacidades particulares, y no puede trascender su punto de vista particular. La función de los instintos como guía la asume en el hombre, fundamentalmente, el sistema de costumbres sociales.[58] Así puede uno decir que el tipo particularista de conducta es más «natural» que el tipo de conducta individual. La conducta individual es una «segunda superación» de la naturaleza. Desarrollar la relación consciente con el «carácter de la especie» significa siempre elegir el camino más fatigoso, más difícil, más empinado, pero ese camino conduce al «ser-para-sí» del carácter de la especie. Por supuesto, ese camino no siempre resulta igualmente cuesta arriba. Algunas culturas y relaciones sociales son más favorables

(58) Ver al respecto mi libro *Sobre los instintos*, Van Gorcum, Assen, 1979.

a la formación de la individualidad, en tanto que en otras esto sólo puede realizarse yendo contra corriente. Y tampoco se trata de caminos igualmente empinados para todo el mundo. Las cualidades innatas de algunas personas pueden favorecer el desarrollo de la individualidad, mientras que las cualidades innatas de otros pueden hacerlo extremadamente dificultoso. Pero hay pocas culturas y pocas cualidades innatas que excluyan *ab ovo* la formación de individualidad.

Es difícil hacerse individuo, pero cada vez se hace más fácil seguir siendo individuo. Responder con amor a las expersiones de franqueza, rechazar con desprecio la adulación, amor por ellos mismos a los que amamos, etc., todo eso requiere un esfuerzo al principio, pero luego se va haciendo cada vez más «natural». De tal modo que tenemos razones para hablar al respecto de una «segunda naturaleza», que cuestiona y trasciende el funcionamiento de la sociedad como «segunda naturaleza».

Repito que la mayor parte de la gente son más bien particularistas en relación a sus acciones, e incluso la mayor parte de los individuos lo son sólo en la tendencia de sus acciones. A cada paso podemos experimentar choques entre sentimientos individuales y particularistas, entre la relación particularista y la individual respecto de las emociones (hábitos emocionales). Esto puede darse también en forma de «fluctuaciones sentimentales»: por ejemplo, triunfamos sobre un odio celoso, pero éste de nuevo nos domina, y volvemos a triunfar sobre él, al cabo vence uno de los dos y de ahí resulta acción, pero luego vence el otro sentimiento, e intentamos neutralizar con la acción nuestra acción anterior, o nos responsabilizamos de sus consecuencias, etc. ¿Quién puede decir que nunca ha experimentado esas «fluctuaciones sentimentales»? Desde el punto de vista del mundo sentimental de la persona lo decisivo es la decisión final, la conducta final que resulta de tales fluctuaciones. No sólo porque esa conducta final afecta a otros, ya que es esa conducta la que llevamos al mundo (aunque esa también es una razón), sino sobre todo porque esa decisión final influencia todo nuestro mundo sentimental, establece una predisposición (particularista o individual, según el resultado de nuestra decisión final) de cara al resultado probable de futuras fluctuaciones del sentimiento; dicho de otro modo, modela nuestra personalidad emocional.

Ese tipo de «fluctuaciones del sentimiento» surge no sólo

en situaciones que afecten directamente a nuestra persona, sino también en situaciones de juicio. Al juzgar debo suspender no sólo la relación con mi propio Ego particularista, sino también las analogías pertinentes. No es preciso leer *Resurrección,* de Tolstoi, para descubrir cómo afecta a la actitud adoptada por diversos miembros del jurado el mecanismo de defensa basado en analogías. Si la persona particularista descubre en el acusado una analogía con la ofensa que él mismo sufrió, le resultará muy fácil votar culpable. En cambio, el individuo es capaz de analizarse y tomar distancias respecto de sí, incluso cuando tiene que juzgar. No suspende sus sentimientos en general, sino sólo los particularistas, y la relación particularista con sus sentimientos, para colocar en primer término el auto-abandono a los valores elegidos, sean éstos el amor a la justicia, el amor a la humanidad, o una compasión respetuosa. Pero ni siquiera esta «suspensión» opera en todo caso, en toda instancia. El éxito depende, entre otras cosas, de la «movilización de reservas de sentimiento».

Claro es que no sólo puede haber choques entre sentimientos individuales y sentimientos particularistas, sino también entre diversos sentimientos individuales o diversos sentimientos particularistas. El propio choque es particularista siempre que las exigencias sentimentales de normas costumbristas no reflexivas se confrontan con afectos. Es éste el único caso en que realmente encaja el modelo de psijé de Freud; utilizando su terminología diremos que el Superego choca con el Id. Indudablemente este tipo de conflicto puede dar lugar a complejos. Y el ejemplo dado por Freud se refiere también a este tipo de situación: la colisión del afecto sexual con el sistema de costumbres que lo reprime. La colisión es también particularista siempre que todos los sentimientos en conflicto lo sean y lo sea igualmente la relación con ellos. Así sucede en la «fluctuación sentimental» entre los celos rabiosos y la vanidad, o cuando el hambre de amor D choca con la envidia. («¡Esa zorra me ha engañado! ¡Está loca! ¡A mí no me puede engañar nadie!» O bien «es más rico y goza de más consideración que yo, y sin embargo me ha ofrecido su amistad», etc.)

Siempre que hay choque entre sentimientos individuales se trata de una colisión de valores: tengo que desarrollar la jerarquía de sentimientos sobre la base de la selección entre valores. «Amo a Platón, pero amo aún más a la justicia.» Sólo pasó a la posteridad esta decisión final de Aristóteles, y por

tanto sólo con la imaginación podemos intentar recorrer el camino que condujo a tal decisión. Probablemente no alcanzó ese punto sin «fluctuaciones sentimentales», ya que tales fluctuaciones existen también en la colisión de valores del individuo. En el alma de Don Carlos hay a veces amor por Elisabeth, otras veces amor y fidelidad hacia el marqués de Posa, o entrega a la causa de la libertad, y esos sentimientos ocupan alternativamente un lugar preferente durante las «fluctuaciones sentimentales». Como el sentimiento de personalidad (y todas las emociones individuales pueden ser consideradas tales) siempre es «vinculante», no puede haber personalidad auténtica sin ese tipo de fluctuaciones.

f) Como ya señalé en el primer capítulo, el conflicto entre sentimientos particularistas e individuales, y entre la relación particularista y la individual respecto de los sentimientos, con frecuencia es interpretado como conflicto entre sentimiento y comprensión. Sin embargo, por remitirnos de nuevo a Spinoza, la razón nunca puede vencer a la pasión, sólo una pasión opuesta y todavía más fuerte puede conseguirlo. Nuestros sentimientos individuales pueden triunfar sobre los particularistas si son más poderosos, no por su intensidad, sino por su profundidad y autenticidad, por su engarce en la personalidad. La apariencia de dicotomía entre sentimiento y razón tiene su origen en el hecho innegable de que los sentimientos individuales son más reflexivos que los particularistas porque están conectados con valores conscientemente seleccionados, porque presuponen la asunción consciente de responsabilidad individual y porque su prerrequisito es el auto-conocimiento y el auto-examen. Y todos los factores que acabamos de señalar son cognoscitivos: «reflexivo», «selección consciente», «auto-conocimiento», «auto-examen». ¿Tendremos, pues, que hablar al cabo de dicotomía entre sentimiento y comprensióón? Creo que no. La esencia del problema hay que buscarla en el hecho de que en el caso de todas las emociones individuales (o de la relación individual con el sentimiento) estamos ante una reintegración del conocimiento. Ciertamente, el conocimiento se reintegra no sólo a través de sentimientos individuales, ya que todas las emociones —individuales o particularistas— son cognoscitivas. Pero en el caso de emociones particularistas podemos hablar de reintegración espontánea, en tanto la reintegración del conocimiento en los sentimientos individuales es intencional. El conocimiento no se

opone a la emoción; sino que las formas más elevadas de conocimiento y de emoción son interdependientes.

Volvamos por tercera vez —¡y no por casualidad!— al tema del secreto de la demagogia. La tesis contra la que vengo polemizando es que el demagogo apela a los sentimientos y no a la razón. Como ya hemos visto, el demagogo pretende suscitar los afectos ante todo poniendo en marcha el mecanismo de «contagio» de los afectos. Es más, pretende crear el «talante básico» que parece ser la predisposición apropiada para ciertos sentimientos. Pero ahora permítaseme preguntar por terecra vez: el demagogo crea una predisposición ¿para qué tipo de sentimientos? Mi respuesta es clara: para sentimientos particularistas.

Observemos una de las «obras maestras» de demagogia, el discurso necrológico que pronuncia Antonio ante el cadáver de César. Antonio incita con maestría contra Bruto y Casio a la muchedumbre reunida, para suscitar paulatinamente el afecto de rabia. Utiliza incluso el estímulo visual directo poniendo al descubierto las heridas de César. En tres momentos cruciales del discurso aparece (para desarrollar el clima apropiado y luego para conducir ese clima y el afecto a un clímax) el juego directo con los sentimientos particularistas. En primer lugar al nivel de la conciencia-de-nosotros: «había traído a casa, a Roma, muchos cautivos» luego halaga la «sabiduría» de la muchedumbre: «todos vosotros le amasteis y no sin motivo»; y finalmente lee la última voluntad, incidiendo en el tema del beneficio material: «A todo ciudadano romano le da... setenta y cinco dracmas.» Con toda intención ha demorado Antonio la lectura del testamento, porque el sentimiento particularista del deseo de ganancia está destinado a poner el punto sobre la i; sólo puede ser explotado adecuadamente cuando el clima y el afecto estén ya debidamente desarrollados. Tras esto, dirigir la rabia de la multitud contra Bruto viene a ser un juego de niños. El discurso fúnebre pronunciado por Bruto no es menos emocional, pero, a diferencia de Antonio, Bruto se apoya en emociones individuales: «... creedme por mi honor, y respetad mi honor, podéis creerme: censuradme en vuestra sabiduría, y despertad vuestros sentidos para poder juzgar mejor... Si entonces ese amigo pregunta por qué se levantó Bruto contra César, esta es mi respuesta: «No porque amase menos a César, sino porque amaba más a Roma... ni se ha desvanecido la gloria que él mereció, ni han aumentado sus delitos, por los que sufrió la muerte.» Pues Bruto tenía suficiente respeto hacia los

romanos reunidos en torno de sí como para atribuirles el mismo mundo de emociones que le pertenecía a él.

g) Con lo dicho hasta ahora no puede quedar duda en cuanto a que valoro las emociones individuales (y las relaciones individuales con las emociones) más altamente que las emociones particularistas y la relación particularista con las emociones en general. Si dejamos a un lado otros factores, puedo afirmar con seguridad que la emoción individual es de orden más alto que la emoción particularista.

De otro lado, no es posible despreciar todos los restantes factores. Sobre todo cuando se trata de la valoración específica del carácter emocional de una persona. Y el factor que nunca podemos despreciar es la propia moralidad. Porque no es cierto que el mundo emocional de cada individuo esté en un plano moral más elevado que el mundo sentimental de una persona particularista; no todas las emociones individuales son de orden más elevado que todas las emociones particularistas. El contenido moral del sentimiento individual depende de los valores seleccionados conscientemente por la persona, y de la base sobre la que establece distancias respecto de su propio Ego particularista y respecto de las normas y costumbres del entorno. Si alguien, supongamos que en el caso de Galileo, elige a la Iglesia como valor supremo (me refiero a una elección real, por ejemplo que alguno, aun habiendo nacido protestante, elija la Iglesia enfrentándose a las normas y costumbres de su entorno), y sobre esta base se distancia de los sentimientos que contradicen esa opción de valores, incluidos los sentimientos de compasión y simpatía espontáneas, entonces no podemos ignorar las consecuencias de su opción; pues esas consecuencias juegan un papel en el juicio moral, y puede ocurrir muy bien que tengamos en mayor estima el mundo de sentimientos de la persona más particularista si podemos hallar en él, aun en forma no reflexiva, simpatía y compasión. Cierto que la situación que describimos es excepcional y que el individuo tiene una mayor afinidad con el bien moral que la persona particularista. Pero, al valorar los sentimientos, nunca podemos colocar entre paréntesis las categorías orientativas de valor moral.

El juicio de los sentimientos es difícil en general, pero debemos juzgarlos. Incluso la diferenciación entre sentimientos particularistas e individuales resulta difícil, aunque sólo sea porque rara vez muestran los sentimientos particularistas su

auténtico rostro: normalmente los racionalismos con algún mecanismo de defensa. El lobo de la fábula no le dijo al cordero «quiero comerte porque tengo hambre», sino que lo justificó con la ofensa que le había hecho el cordero (o su madre). Desvelar las racionalizaciones es la gran tarea a que se enfrenta el conocimiento de los hombres y el de uno mismo, una tarea que cada uno de nosotros debemos resolver una y otra vez.

Sentir significa estar implicado en algo. También estamos implicados en el reconocimiento y evaluación del mundo de sentimientos del Otro (y el nuestro propio). Sin esto somos incapaces de preservarnos y expandir nuestro Ego, tanto si nos relacionamos con el mundo en que vivimos de manera particularista como si lo hacemos individualmente.

SEGUNDA PARTE
CONTRIBUCIÓN A LA SOCIOLOGÍA DEL SENTIMIENTO

INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE

Sentir significa estar implicado en algo.

En todas las épocas, los seres humanos tienen tareas. Deben producir según las prescripciones y posibilidades de un modo de producción particular, deben reproducirse a sí mismos y al organismo social en el que nacieron, y, dentro de todo esto, deben resolver más o menos tareas individuales. Es primariamente función de esas tareas qué tipos de sentimientos se forman, con qué intensidad y cuándo, y cuáles de ellos vienen a ser dominantes. Durante la solución de esas tareas surge el «prestar atención» a los sentimientos, la necesidad de una «gestión doméstica de las emociones». En qué medida llegue el individuo a ser independiente —pues la independencia sólo puede ser relativa— no depende sólo de él, sino ante todo de la época, y de la estructura social que provee las tareas al individuo.

La sociedades escasamente estructuradas que llamamos primitivas están compuestas por un carácter típico de la personalidad que domina a toda la sociedad, y que varía según los individuos, pero sin constituir más que esto, variantes. Es lo que Benedict llama la «configuración dominante». Más exactamente, hay por lo menos dos configuraciones dominantes de ese tipo, una para los hombres y otra para las mujeres. Por ejemplo, en la tribu comanche, todo hombre es un cazador. La tarea de cazar es la que determina su mundo sentimental y establece las fronteras de su gestión doméstica de los sentimientos. Pero incluso aquí hay «alternativas» (Linton), en otras palabras, posibilidades de una gestión doméstica individual, aunque sólo dentro de los estrechos confines de la tarea. Es más, la sociedad garantiza incluso un lugar a los individuos que por nacimiento (debido a su código genético) son incapaces

de desarrollar un carácter adecuado a las normas de la «configuración dominante». En la cultura comanche desempeñan una función de ese tipo los varones que realizan tareas femeninas y llevan atuendos femeninos. Su estructura de sentimientos difiere de la dominante. Redfield les llama «los contrarios». Pero no son nunca «los contrarios» los característicos del mundo sentimental de las sociedades sin estructurar, ni podrían serlo, ya que son incapaces de realizar precisamente la tarea básica de la sociedad dada.

En esas sociedades las prescripciones sociales y, dentro de ellas, las prescripciones sobre los sentimientos adecuados a la tarea son de carácter *natural*. Es una «segunda naturaleza», una estructura social que funciona casi como una naturaleza. Spiro describe ajustadamente ese proceso: «De ahí la paradoja: aunque la evolución ha producido una especie caracterizada por la ausencia de objetivos instintivos invariantes, la cultura produce personalidades que se comportan como si tuviesen condicionamientos de ese tipo.» [1]

La formación de la división natural (naturwüchsige) del trabajo implica cambios decisivos en relación a la responsabilidad. Siguiendo a Marx, llamo «natural» al tipo de división del trabajo en que el lugar ocupado en la producción determina al mismo tiempo el lugar ocupado por el individuo en la sociedad, y divide a la sociedad en estratos, estamentos o clases constituidas en conflictos de intereses. La división natural del trabajo (cuyo punto de partida es la fijación de la división entre la ciudad y el campo, entre el trabajo físico y el intelectual) causa la disolución de la unidad de las tareas a que se enfrentan los miembros de la sociedad. Los diversos tipos de tareas moldean especies distintas de mundos sentimentales. Aparecen los sentimientos de estrato social y, dentro de ellos, los sentimientos de categoría. Los siervos tenían necesariamente sentimientos distintos de los de la nobleza no sólo porque estaban confrontados a tareas en el mundo distintas sino también porque esas tareas distintas iban acompañadas por modos de vida esencialmente diversos y, además, porque la sociedad atribuía distintos valores a esas tareas distintas; y los sentimientos vinculados a

(1) Mulford E. Spiro, «Social Systems, Personality and Functional Analyses», en *Studying Personality Cross-culturally*, edición a cargo de Bert Koplan, Evanston, Nueva York, Row, Peterson and Co., 1961, p. 105.

las tareas consideradas valiosas se convertían así en sentimientos de rango.

Cuanto más fijada y constante es una estructura social, clase o estrato, más constantes son los papeles desempeñados por los sexos y más constante es su mundo sentimental. Más aún, la naturaleza constante o dinámica de una sociedad siempre influye en las posibilidades de elaborar un mundo individual del sentimiento. Teóricamente, en las sociedades más dinámicas hay más posibilidades de que aparezcan en gran número individuos emocionales. Baste mencionar la Atenas antigua, o el Renacimiento.

Toda época (sea estancada o dinámica su estructura social) tiene sus sentimientos dominantes. Me refiero a sentimientos, o incluso configuraciones dominantes del sentimiento y no sólo del sentimiento, que se remiten a modelos dominantes de forma de vida distintos, pero igualmente característicos. En las sociedades estratificadas los modelos de forma de vida son heterogéneos. Corresponden a estratos diversos, pero pueden variar dentro del mismo estrato como consecuencia de la gama de tareas abiertas a éste: por ejemplo, la forma de vida del clero regular, y de la nobleza, en la Edad Media. En qué medida son polifónicos los modelos de forma de vida y en qué medida presentan alternativas, y a qué ritmo cambian los sentimientos dominantes, todo eso depende de la estructura social particular, y por tanto no podemos generalizar de ningún modo.

Es la tarea concreta siempre dada —sea unificada, estratificada, o individual— la que forma el mundo del sentimiento, y, dentro de él, los sentimientos dominantes, pero esto no se realiza nunca directamente, sino indirectamente: por medio de las prescripciones sentimentales y las objetivaciones sentimentales. La conducta emocional requerida para el cumplimiento de la tarea se expresa en normas del sentimiento. Pericles no podía gritar cuando perdió a su hijo porque en Atenas la tarea de dirigir la ciudad estaba vinculada a la exigencia de represión del dolor individual; esa norma emocional iba adscrita al cumplimiento de la tarea. Más todavía, en Esparta se entendía que las madres debían sentir alegría cuando sus hijos morían en la guerra: era una norma emocional adscrita a la gloria guerrera (la mayor tarea y también el mayor valor). Por supuesto, las normas emocionales abstractas correspondientes a las tareas permiten una libertad de movimientos mayor o menor en el cumplimiento de la norma, y los sentimientos reales no corres-

ponden necesariamente a las normas que los dirigen. Sin embargo, esto no altera el hecho de que la sociedad moviliza para las tareas mediante prescripciones referentes a los sentimientos, incluido el veto o prohibición de ciertas emociones, afectos, o expresiones de afecto.

Las normas u objetivaciones que regulan los sentimientos (que pertenecen a ellos) tienen un contenido moral; y esto cae por su peso, porque la conducta humana es preparada o movilizada de este modo para una o varias tareas-valor. Pero su contenido moral puede ser primario o secundario. Es primario en todos los casos en que la norma regule directamente el sentimiento, como ocurre con el mandato bíblico «ama a tu prójimo como a ti mismo». Resulta fácil ver por qué las normas que regulan directamente los sentimientos son morales de modo primario; porque la regulación de la conducta se realiza en este caso a través de la regulación de la intención, y la formación de la conducta que corresponde a la intención depende de la voluntad del individuo dirigida al bien. El contenido moral de las normas emocionales es secundario cuando la regulación afecta directamente no al sentimiento sino a sus expresiones y a la formación de la conducta emocional en general. Así sucede con las normas de conducta emocional: la chica ha de bajar la vista ante el varón, el noble debe rendir homenaje al rey, etc. Ya mostré que la regulación normativa de la expresión del sentimiento y la conducta emocional afectan al sentimiento mismo. Pero el mecanismo de la transformación del sentimiento difiere en los dos casos que acabo de distinguir. Y debo añadir que sólo en casos extremos viene a ser exclusiva una de las dos vías, mientras que normalmente se apoyan una a la otra, o pueden chocar una con otra.

Una forma de regulación normativa indirecta de los sentimientos es el rito colectivo. La regulación trata de homogeneizar la intensidad y cualidad del sentimiento de los individuos que participan en el rito. La función del rito al crear una atmósfera de sentimiento puede observarse incluso actualmente en todos los ritos que —en mayor o menor medida— sobreviven. Por ejemplo, en el rito del entierro. Los ritos tratan de rebajar la expresión de la pena en los que sienten un dolor profundo; «no está bien» gritar, los íntimos del fallecido deben controlar su pena. Pero a los que pueden sentir indiferencia, los ritos les exigen una intensificación de su expresión de sentimiento. No pueden bromear, han de mostrar un rostro triste, expresando

dolor o por lo menos tristeza. Así se desarrolla una atmósfera homogénea de conducta luctuosa, el talante común de la ceremonia funeraria, que suspende todos los demás sentimientos. Sin embargo, todo esto no son más que los residuos de algo que jugó un papel básico en las sociedades tradicionales.

Hasta ahora hablé en términos completamente generales sobre las relaciones recíprocas entre tareas, objetivaciones del sentimiento y sentimientos, así como sobre la naturaleza histórica de los sentimientos, los sentimientos de estrato y rango, las variedades históricas de sentimientos dominantes y alternativas de formas de vida. Metodológicamente hablando, a tal nivel de generalidad, por el momento no he ido más allá de la fenomenología de los sentimientos. He presupuesto la naturaleza histórica de los sentimientos, pero no la he demostrado. Sin embargo, como ese presupuesto forma parte de lo esencial de mi concepción, no puedo contentarme con una simple afirmación; debo demostrar su validez. Pero para realizar esa demostración, el análisis lógico sería un método inadecuado; el único medio satisfactorio para demostrarlo es la prueba documental.

La documentación de la naturaleza histórica de los sentimientos, sin embargo, es una tarea que suscita problemas metodológicos particulares. En la práctica, la historia es inagotable, aunque recurramos a ella sólo desde un aspecto que hemos seleccionado. Demostrar la naturaleza histórica de los sentimientos en todo el proceso histórico no sólo trascendería los límites de la capacidad de conocimiento de una persona sino que incluso resultaría teóricamente una aventura imposible. Y no sólo por la naturaleza limitada del material empírico de que disponemos, que haría imposible tal empresa (y sólo podemos decir algo sobre el mundo del sentimiento de una época histórica a partir de los testimonios escritos). Ni sólo porque inevitablemente construimos y explicamos el material empírico existente sobre la base de nuestra conciencia actual. También porque cualquier integración humana es única y específica, y cualquier abstracción razonable comprende a la vez innumerables otros hechos.

Por tanto hay que definir y limitar la tarea de documentación.

He elegido la época burguesa del mundo, y es una elección plausible. Los hechos empíricos referentes a esta época están a nuestro alcance, y es una época que podemos comprender; mejor dicho, una época respecto de la que no se excluyen, sino que más bien se presuponen mutuamente de un lado la recons-

trucción a partir de nuestra propia época, y del otro la autoproyección del conocimiento hacia cualquier «mundo propio» dado de sentimientos dominantes. Esto permite abstracciones significativas que abarcan todo hecho singular, y nos permite ordenar los hechos. Por supuesto, todo esto no significa de ningún modo que yo sea capaz de captar la especificidad concreta de cada proceso, o la ilustración de los hechos ordenados en toda su simplicidad. El material documental es infinito, si no extensivamente, al menos intensivamente.

La tarea que he señalado es teóricamente posible, si desde el principio somos conscientes de las limitaciones.

Sin embargo, a continuación no es ni siquiera esa la tarea que me aventuro a emprender.

Quiero documentar la naturaleza histórica de los sentimientos dentro de una teoría general de los sentimientos. Una teoría filosófica y antropológica de los sentimientos no puede comprender también la sociología histórica del sentimiento de la época burguesa mundial. Mi único objetivo es demostrar que tal empresa es justificable y realizable. Si la sociología histórica del mundo del sentimiento de la época burguesa existiese, bastaría con referirse a ella y a su importancia desde el punto de vista de nuestra teoría filosófica. Pero como no existe, me veo obligado a realizar algunos experimentos de sociología del sentimiento para documentar las afirmaciones generales de mi teoría filosófico-antropológica.

Por eso la segunda parte de esta obra lleva el título de «contribución a la sociología de los sentimientos» y no el de «la sociología de los sentimientos».

Para empezar, permítaseme establecer otro hecho. La sociología del sentimiento de la época burguesa no es equivalente a la sociología de los sentimientos burgueses. La historia de la época burguesa mundial es la historia de estratos y clases sociales muy distintos, y con frecuencia opuestos. Hubo un período en la época burguesa en que la dinámica emocional de los diversos estratos de la nobleza era todavía particularmente relevante, y un período en que la gestión emocional peculiar del proletariado empezó a jugar un papel clave en la historia mundial; y hay un período (como el actual) en que ya no es posible considerar importante al que yo describo como mundo de los sentimientos burgués por excelencia. La estructura más general de la época burguesa mundial (que la diferencia de cualquier sociedad orgánica precedente) imprime sin embargo su sello

sobre los tipos más variados de gestión doméstica de los sentimientos que pueden enfrentarse o sucederse en ese período.

Esbozaré algunos datos pertenecientes a la sociología del mundo burgués de los sentimientos, y al apuntarlos debo hacer abstracción de los procesos históricos generales cuya manifestación son los cambios en el terreno de los sentimientos. No investigo aquí las causas de los cambios históricos en el dominio del sentimiento. Sólo quiero documentar el hecho de esos cambios. Por tanto daré ejemplos de la formación del mundo burgués de los sentimientos basados en obras literarias. Este método puede suscitar algunas dudas. En primer lugar, la duda sobre si el mundo sentimental de los personajes de ficción es realmente representativo del mundo sentimental del hombre cotidiano. Ciertamente, no puede haber una correspondencia exacta en cada caso. Sin embargo, he intentado escoger obras que tienen una influencia en las exigencias emocionales de esa época, y en los que un estrato social reconoció la ilustración de sus propios sentimientos. Sin duda el análisis resultará estilizado, pero será la estilización de los auténticos sentimientos de determinados estratos de una época dada. La otra duda que se presenta se refiere a que no distingo adecuadamente entre la conciencia emocional de los creadores de esas obras y la de sus personajes. Sin embargo, tal distinción resultará imposible, ya que los personajes pertenecen al autor, y se constituyen a través del filtro de la ideología del autor. Intento evitar la posibilidad de malentendidos seleccionando escritores que eran ideológicamente conscientes, que documentaron su propia ideología con ayuda de sus personajes, o por lo menos reflejaron ideológicamente el sentimiento de sus personajes.[2]

(2) Este último problema no se plantea en el caso de los poetas.

CAPÍTULO I
SOBRE LA DINÁMICA HISTÓRICA DEL MUNDO BURGUÉS DEL SENTIMIENTO EN GENERAL

La sociedad burguesa es la primera sociedad «pura»; el rango natural o de sangre ya no determina el camino del individuo. Al tiempo, es una sociedad dinámica, y cada vez más dinámica. Las tareas que hay que abordar cambian continuamente desde el punto de vista de cada estrato y clase, con frecuencia incluso dentro del espacio de una misma generación. Con la desintegración de los vínculos comunitarios el individuo viene a ser un individuo «accidental» (su afiliación de clase o estrato es de carácter accidental) pero, al mismo tiempo, viene a ser también un individuo libre, al menos en potencia. En abstracto, su relación con las tareas es libre en la medida en que puede elegirla; es más, puede elegir su propia tarea.[3]

La serie tarea-objetivación-sentimiento, vigente hasta entonces (y básica en cualquier sociedad hasta ese momento) será sustituida por series cada vez más complicadas, por ejemplo: sentimiento-objetivación — selección de la tarea, o tarea-objetivación-sentimiento — reselección de la objetivación — reselección de la tarea o sistema heterogéneo de sentimientos de objetivación — selección entre la objetivación — elección de la tarea o tarea-objetivación-sentimiento-nueva tarea — selección de la objetivación adecuada — transformación del mundo del sentimiento. Y esas series se hacen cada vez más idiosincráticas. Cuando la tarea deja de ser «natural» presenciamos un fenómeno enteramente nuevo: la experiencia de la falta de una tarea a la medida del sentimiento, de su naturaleza, de sus requisitos. Pueden resultar tensiones extraordinarias entre las posibi-

(3) Como resultado de la universalidad de la producción de mercancías esta libertad asume un carácter de «cuasi», pues está subordinada a la necesidad igualmente «cuasi»-natural. Analizaré esto con mayor detalle al estudiar la abstracción de los sentimientos.

lidades sociales de un lado y de otro el mundo del sentimiento moldeado por la objetivación elegida. El «gran corazón» siente que es capaz de realizar grandes hazañas. El mito de la época de Napoleón se origina ante todo en el hecho de que el emperador abrió posibilidades de grandes hazañas a los «grandes espíritus»... les ofreció tareas a su medida.

Así el terreno del sentimiento de los individuos en la época burguesa mundial difiere esencialmente de la individualidad emocional en todas las épocas en que la tarea viene dada desde el nacimiento. Los sentimientos son menos «naturales», mucho más reflexivos; a veces son incluso menos sublimes que los sentimientos estándar de las sociedades orgánicas. La nostalgia por la simplicidad y sublimidad perdidas no es extraña en la época burguesa: es característica de los cuentos indios de Cooper y de todo el movimiento romántico. Pero la nostalgia es un sentimiento típicamente burgués: el individuo problemático mira hacia atrás, hacia el individuo no problemático, con dolorosa añoranza y con respeto. Ese anhelo dolorido es peculiar del individuo de la época burguesa, propio de la naturaleza reflexiva de su sentimiento, del carácter ya no «limitado» de éste.

La modelación consciente del mundo emocional es característica sólo del individuo de la época burguesa mundial, del individuo ya no «limitado» que se siente problemático a sí mismo y es consciente de sí mismo como problemático precisamente por esa razón. Es una modelación del mundo del sentimiento que puede trascender los límites sociales, las posibilidades que el nacimiento ofrece a cada individuo (lo que, por supuesto, no significa que realmente trascienda esas posibilidades). También la gestión doméstica de los sentimientos se hace individual; ya no consiste en que los afectos se conformen a las prescripciones de costumbres y normas, sino que enlaza con la valoración consciente de posibilidades individuales y cualidades innatas y, a la vez, con el desarrollo de las propias capacidades individuales de uno mismo. (Por supuesto, esto tampoco significa que la sumisión a las normas y costumbres deje de tener una importancia fundamental en el caso de la persona particularista.) Al hablar de la época burguesa es habitual referirse a sus rasgos prosaicos, al predominio de los sentimientos prosaicos sobre el mundo poético del sentimiento. Sin embargo, no podemos admitir esta generalización. El mundo shakespeariano que tan a menudo se contrapone a la prosa burguesa resulta ser un producto de la época mundial burguesa. La admirable riqueza del

dominio sentimental, el dinamismo individual del sentimiento que hallamos en Shakespeare son ya indicativos del individuo de la época burguesa, si no del mundo burgués del sentimiento. El que busque «simplicidad» que no acuda a Shakespeare, sino a las leyendas ancestrales. Es indudable que en parte el mundo burgués del sentimiento se hizo realmente prosaico. Pero no hay que comparar esa prosa con el carácter supuestamente poético de tiempos anteriores. Las auténticas experiencias prosaicas no tienen su origen en aspectos «objetivamente» más prosaicos de la sociedad burguesa (¿por qué iba a ser más poético el mundo de los nobles que comían y bebían hasta morir, o el mundo de los siervos atados a la tierra?), sino que más bien emana del abismo que separa al mundo subjetivo del sentimiento, la necesidad de intimidad del burgués, terreno fértil para desarrollar posibilidades, y la sociedad económica que impide la realización de esas capacidades... lo que se suele llamar alienación. Realmente, las sociedades orgánicas no conocían esa dicotomía entre potencialidad y actualidad.

El individuo burgués es el individuo con conciencia histórica. El individuo de la época burguesa refleja sus propios sentimientos junto con la época, y los reconoce como socialmente determinados. El cultivo de la personalidad emocional, y la determinación histórica de esos mismos sentimientos individuales se dan la mano. Cierto, sólo como tendencia. Cuanto más evolucionado es el individuo de la época burguesa, mejor anuncia la naturaleza histórica de sus sentimientos y más aún, la conmensurabilidad de éstos con alguna tarea específica, o con el principio de una tarea inexistente.

Sin embargo, el mundo burgués del sentimiento tiene un rasgo peculiar distintivo (dentro de la época burguesa mundial). Los individuos importantes de la clase burguesa vivieron y reflejaron sus sentimientos no sólo como sentimientos históricos, o sentimientos de clase, sino que inseparablemente los generalizaron y formularon antropológicamente como sentimientos y experiencias «humanos eternos». De ahí que pueda decirse que el mundo burgués del sentimiento es peculiarmente ideológico. Jürgen Habermas escribió «cuando las ideologías no sólo despliegan la conciencia socialmente necesaria en su falsedad última, cuando tienen un aspecto que es verdadero en la medida en que eleva lo existente por encima de sí aunque sea con mero objeto de legitimación, entonces existen realmente las ideologías. Su fuente sería la identidad de los propietarios con

los hombres en sentido último».[4] Por supuesto, la burguesía está compuesta por diversos estratos incluso dentro de un mismo período, y la gestión y preferencias emocionales de esos estratos son diferentes. Pero la identificación ideológica entre hombre y burgués es característica por igual de todos ellos. El burgués vive su existencia como «burguesa» y la generaliza como conducta humana y mundo «humano» de los sentimientos.

Citemos de nuevo a Habermas: es la época burguesa la que trajo consigo la «esfera privada» separada, o más exactamente, su doble estructura. «Nos referimos al dominio del mercado como privado; y al dominio de la familia como el núcleo de lo privado, lo íntimo.»[5] El dominio del mercado es el mundo de la racionalidad instrumental, el dominio de la familia es el mundo de la «interioridad» emocional. El hombre privado une en sí mismo ambos mundos: «Propietarios de bienes y personas y al mismo tiempo hombres con otros hombres, burgués y hombre.»[6] Esa doble estructura del dominio privado es la que reproduce una y otra vez la relación del burgués con dos aproximaciones contradictorias a los sentimientos. La primera es la producción de la llamada «interioridad», el cultivo del mundo de los sentimientos; la otra es el rechazo de la emocionalidad como algo manido e irracional, en nombre de la Mente concretamente dada que abstrae de la emocionalidad y la sentencia. La gestión emocional del individuo burgués (como veremos) se sitúa entre esos extremos, es decir, en el intento de reconciliar esos dos factores.

El individuo burgués generaliza antropológicamente unos u otros factores históricos en gran medida según se sitúen en uno u otro momento del dominio privado, según cuál prefiera. Por ejemplo, Rousseau parte claramente de lo mínimo, y describe al hombre del dominio íntimo como «el hombre». Como consecuencia de su oposición a la tendencia del desarrollo burgués basada en la producción de bienes, su «hombre burgués» elimina la dicotomía de la esfera privada; la esfera íntima se ensancha hasta convertirse en el vehículo general de la comunicación humana, y la familia se transforma con ello en una especie de comunidad.[7] En el Robinson de Defoe, en cambio, el

(4) Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Offenlichkeit*, Luchterhand, Neuwied, 1962, p. 103.
(5) *Op. cit.*, p. 69.
(6) *Ibid.*
(7) Todo esto era ya conocido por Kant: Rousseau presenta dos

burgués se constituye exclusivamente en una actividad guiada por la actividad instrumental; la esfera íntima es completamente inexistente. Sin embargo, es totalmente evidente incluso en el caso de Defoe que «el burgués» y «el hombre» son una misma realidad.

Examinaré los cambios en los sentimientos dominantes dentro de la época burguesa a través de individuos representativos, pero debo señalar que esos individuos representativos no expresan sólo un sentimiento latente de la época, sino que hacen explícito ese sentimiento, que al explicitarse se transforma en una moda sentimental. «Hay modas en el sentimiento lo mismo que en el vestir», escribe Charles Blondel.[8] Blondel cita numerosos ejemplos para hacer ostensible ese «cuasi» consenso de una sociedad sin comunidad; por ejemplo la moda del freudianismo. En realidad, no hay ningún sentimiento dominante, ni expresión de sentimiento dominante que no se convierta en moda durante un tiempo para ser sustituida tras un breve período por otras modas sentimentales.

Sabemos que no hay ninguna obra que haya intentado ilustrar la sociología histórica de la época burguesa. Y hay muy pocas que hayan intentado realizar esa misma tarea en relación a un solo sentimiento. Permítaseme, sin embargo, citar una obra excelente que es un magnífico ejemplo de que tal tarea no es imposible; me refiero a la obra de Lepenies sobre la melancolía.

A pesar de la antigua interpretación del concepto, Lepenies considera con razón al Lebensgefühl de la melancolía como el sentimiento típico de la época burguesa. Distingue tres tipos de melancolía; la nobiliaria, la burguesa, y la ya-no-tan-burguesa. La conciencia histórica es característica de las tres, y las tres reaccionan por igual, aunque de forma distinta, ante la falta de una tarea histórica apropiada. «La melancolía burguesa significa un tipo de «pérdida del mundo» que difiere considerablemente de la de la nobleza. Esta última había perdido un mun-

---

soluciones completamente distintas, e incluso contradictorias. En el *Contrat social* elimina la esfera íntima desde el punto de vista del *citoyen*. Pero incluso ahí se mantiene la estructura básica de la ideología burguesa: es el ciudadano el que viene a ser idéntico con el hombre. Para más detalles ver mi ensayo sobre «Rousseau y la Nouvelle Héloïse».

(8) Charles Blondel, *Einführung in die Kollektivpsychologie*, Berna, A. Francke, 1945, p. 178.

do, la primera rindió un mundo que no había en modo alguno poseído. Lo que, sin embargo, tienen en común ambos tipos de «pérdida del mundo» es que se encuentran cortadas de la acción como una forma de ejercer influencia en y sobre el mundo; en esa forma de «bloqueo de la acción» pueden hallarse las versiones utópica, nobiliaria, burguesa-intimista y excéntrico-estética de la melancolía».[9] Lepenies analiza de forma no menos sofisticada la dualidad que he descrito con los conceptos de generalización antropológica y reflejo histórico y de clase específico. «Hay una posibilidad de legitimación de la melancolía si permanece abierto para los hombres el curso de reducción a la antropología, pero al mismo tiempo esa reducción no es permitida a todos en la misma medida».[10]

A continuación me abstendré de exámenes histórico-sociológicos de sentimientos específicos, porque la estructura de este libro nos permite presentar sólo ejemplos muy generales de cambios en los sentimientos dominantes de la época mundial burguesa. En primer lugar, de aquí en adelante analizaré dentro de la época burguesa sólo el mundo burgués del sentimiento. Y sólo desde dos ángulos: uno de ellos el valor o expresiones de sentimiento, y el otro la relación del individuo con el mundo del sentimiento. Ambos ángulos no han sido elegidos al azar, sino que expresan una estructura unificada, como puede observarse fácilmente. Porque las expresiones de sentimiento obtienen valor precisamente a partir de la relación del individuo con los sentimientos que halla una explicación en los conceptos emocionales, y en la relación con el mundo mismo del sentimiento.

Para el análisis de esos dos aspectos he seleccionado dos períodos de tiempo. Uno de ellos, el período en torno a la Revolución Francesa (inmediatamente antes e inmediatamente después), y el otro los años veinte del siglo XX, desde el fin de la Primera Guerra Mundial hasta la época de la depresión económica mundial (aparición del fascismo como factor en la historia mundial). Y tampoco esos períodos los he elegido al azar. Se trata de dos momentos de inflexión. En la primera sec-

(9) Wolf Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, Suhrkamp, 1969, 187.

(10) *Op. cit.* p. 231. (Aunque la melancolía siempre contiene un momento de nostalgia, la nostalgia no es necesariamente melancólica. Con frecuencia la nostalgia es el aspecto ideológico y sentimental de una nueva elección de valores y tareas.)

ción transversal encontramos una pintura del nacimiento del mundo burgués del sentimiento y de la conciencia burguesa. En el segundo, una pintura de su crisis. La obra ya citada de Habermas nos explica que la primera sección transversal corresponde a la época de la formación de la «esfera pública» burguesa (Öffentlichkeit), podríamos decir que ahí encontramos su clímax; la segunda sección es el estadio característico del fin de la «esfera pública» burguesa. Como la tarea situada más allá de la esfera privada, es decir, la tarea histórica propia de la clase burguesa, deriva de las posibilidades ofrecidas por el terreno de la «esfera pública» burguesa, debemos presuponer una relación directa entre el cambio estructural de la esfera pública y el cambio estructural del mundo del sentimiento.

Extraeré mis materiales de las obras literarias que a mi entender expresan de modo más tangible el sentimiento dominante de la vida burguesa de esos dos períodos. No espero tampoco agotar el tema en este aspecto.

a) Para caracterizar el mundo del sentimiento de la primera sección transversal me apoyaré en las siguientes obras: *La nouvelle Héloïse* de Rousseau, el *Werther* de Goethe, la *Justine* de Sade, y la *Emma* de Jane Austen.

De entre esas novelas, las tres primeras son abiertamente ideológicas y conscientemente históricas; la cuarta no tiene dimensión histórica y encubre su ideología. Pero todas ellas se caracterizan porque no sólo creen posible, sino que optan por la relación clara y no problemática entre sentimientos y expresiones de sentimiento (concepto emocional, conducta). Para Rousseau y Goethe esa relación no problemática es precisamente característica del mundo sentimental del burgués-plebeyo. Retratan el sistema de objetivaciones emocional de la ciudad o de la corte como el obstáculo «artificial» para esa auto-expresión no problemática. Pero hay un obstáculo real para el surgimiento, expresión y formulación espontáneos de los sentimientos, para el contacto emocional con el Otro: el carácter convencional de los contactos, institucionalmente regulado. (Desde mi punto de vista podríamos también poner entre paréntesis el hecho de que en *Werther* el mundo de lo convencional lo representa la nobleza, mientras que en *La Nouvelle Héloïse* lo representan los burgueses de París.) Basta con apartarse de esos contactos convencionales, y escuchar al «mundo de nuestros corazones» para que ya no haya ningún obstáculo a la armonía entre el

«interior y el exterior». Nuestro corazón —fuente de todos nuestros placeres y dolores virtuosos— es idéntico con la «naturaleza».

Werther escribe: «Auch schätzt er meinen Verstand und Talente mehr als dies Herz, das doch mein einziger Stolz ist, das ganz allein die Quelle von allem ist, aller Kraft, aller Seligkeit und alles Elends.» Erste Fassung *. La identificación entre «corazón» y «naturaleza» en contraposición al convencionalismo nos introduce en los rasgos generales de la expresión burguesa del sentimiento; de un lado la definición burguesa histórica del sentimiento, de otro su ser constituido como «universalmente humano».

Sentimiento y expresión del sentimiento, su correspondencia interna y externa, no son menos problemáticos en Sade. Si se quiere, la explicación es aún más clara puesto que la situación básica se repite siempre, mientras que la «fórmula básica» de la acción o de las experiencias de sufrimiento contiene ciertos grados, pero esos no son sino variaciones de la misma formación básica. El deseo de placer se realiza, necesariamente, en placer, en degradar al Otro al nivel de mero instrumento de nuestro placer; pero el corazón sentimental necesariamente se resiste a ser transformado en un instrumento, y nada de lo que se le pueda hacer lo despoja. La relación entre Justine y sus torturadores (por muchas veces que se repita la formación básica) seguirá sin tener consecuencias en su personalidad. Ni una sola vez impresiona Justine a ninguno de sus torturadores, y ninguna vez afecta a Justine ninguno de sus torturadores. El sentimiento básico siempre aparece «puro» tanto en la conducta como en la verbalización.

En consecuencia, la diferencia entre Sade y Rousseau o el joven Goethe no se sitúa en la ilustración de la estructura básica del sentimiento, sino más bien en la definición ideológica del concepto «naturaleza». Mientras que en Rousseau y en el joven Goethe naturaleza, corazón y moralidad son sinónimos, o al menos son definiciones reflexivas, Sade toma la naturaleza en su antinomia moral. Sade no comparte la agradable ilusión según la cual la liberación de los prejuicios y convenciones aris-

* «Por lo demás, él aprecia mejor mi conocimiento y mis talentos, más que a este corazón mío, que es mi único orgullo, que es la única fuente de todo lo demás, de toda mi fuerza, toda mi felicidad y toda mi miseria.» (Primera redacción) (N. del T.)

tocráticos abriría espontáneamente el camino hacia la naturaleza del «corazón hermoso». Aunque la trascendencia del mundo de convenciones y prejuicios deja libre a la «naturaleza», esa naturaleza tiene en su caso, como he indicado, una estructura antinómica. De un lado la naturaleza se identifica con la reducción al mero deseo de placer y al deseo de posesión, de otro lado se identifica con el desarrollo de los sentimientos bellos y morales. Monsieur habla como sigue: «No, Thérèse, la naturaleza no nos permite la posibilidad de crímenes que perturben su economía... El equilibrio debe mantenerse; sólo puede ser mantenido por medio del crímen; por tanto, el crimen sirve a la naturaleza... ¿Pueden ser algo a los ojos de la naturaleza esas despreciables cadenas, fruto de nuestras leyes e instituciones políticas?» Y Thérèse responde, en el mismo espíritu de Werther: «Esa indiferencia que atribuís a la naturaleza es obra del sofisma de vuestra mente. En lugar de eso deberíais oír la voz de vuestro corazón... Porque ese corazón a cuyo tribunal os remito, ¿qué es sino el santuario en que esa naturaleza que violáis querría que la respetásemos y honrásemos?...»

Sade expresa el mundo burgués del sentimiento en los dos conceptos antinómicos de la naturaleza del sentimiento. No debería desorientarnos el hecho de que la mayor parte de sus torturadores sean aristócratas, pues su conducta no es una ejemplificación del libertinaje aristocrático. Su ideología se nos pinta siempre en forma significativa y muy histórica, y es, sin ninguna duda, la ideología burguesa de la Ilustración. Mejor dicho, es la confrontación de la ideología de un ala de la ilustración burguesa con la ideología del otro ala. Holbach con Rousseau. Dos ideologías, dos mundos burgueses del sentimiento, en otras palabras, dos posibilidades extremas del mundo burgués del sentimiento. Sin embargo, dentro de esta limitación, la descripción de la conciencia del mundo burgués del sentimiento, la estructura de esa descripción, y su descripción como conscientemente histórica son completamente idénticos en las tres novelas. El que la contradicción de la moralidad burguesa se nos pinte como antinomia «de la naturaleza» demuestra más allá de cualquier duda que tampoco aquí ha sido omitida la necesidad de generalización antropológica. El antinómico mundo burgués del sentimiento es representado como mundo del sentimiento «universalmente humano» antinómicamente estructurado.

Esas obras, o, mejor dicho, sus protagonistas, no sólo ex-

presan el mundo burgués del sentimiento, sino que también lo cultivan. Los sentimientos no pueden permanecer «inexplotados» ni por un instante. Es necesario sentir constantemente, hay que rendirse siempre a la belleza del sentimiento, no hay que permanecer ni un momento sin vínculos sentimentales. Pero hay dos caminos para cultivar los sentimientos. Uno de ellos es el culto del momento: beber cada trago de la totalidad sentimental del momento, y buscar siempre los objetos que pueden suscitar ese estado de intenso sufrimiento y deleite. El otro es la construcción emocional, el cultivo de los sentimientos de tal manera que nos hagan apropiados para conducir nuestra vida dentro de una comunidad humana.

Puede parecer paradójico, pero a este respecto Werther y Justine apuntan en la misma dirección. Cierto que las relaciones de los protagonistas de Sade y Goethe con el Otro encarnan polos opuestos —y esto es crucial moralmente—. Nada repele más a Werther que quebrantar la voluntad del otro; en cambio el deleite de los protagonistas de Sade reside precisamente en eso. Pero Werther provoca los momentos de pasión loca, de auto-olvido, en forma muy parecida a como los protagonistas de Sade provocan los momentos de placer loco y sofisticado. Los protagonistas de Sade, sin duda, cultivan el placer. Son incansables cuando se trata de ingeniar nuevos métodos para procurar placer. Y en ese culto elaborado de los deleites sensuales, en el culto de sus sentimientos de lo sensual, aprueban su propia superioridad, la superioridad de su personalidad. ¿Y qué dice Werther? «Leidenschaft! Trunkenheit! Wahnsinn!... Ich bin mehr als einmal trunken gewesen, und meine Leidenschaften waren nie weit vom Wahnsinne, und beides freut mich nicht, denn ich habe in meinem Masse begreifen lernen: Wie man alle ausserordentliche Menschen, die etwas Grosses, etwas Unmögliches würkten, von jeher für Trunkene und Wahnsinnige ausschreien musste» *. Tal vez no era casualidad que Napoleón llevase consigo a las batallas *Werther*, y no *La Nouvelle Héloïse*.

* «¡Pasión! ¡Delirio! ¡Locura!... Más de una vez estuve fuera de mí y mis pasiones nunca estuvieron lejos de la locura, nada de esto me alegra, pues tuve que comprender a mi medida: igual que a todos los seres extraordinarios, que consiguieron algo importante, algo imposible, se les ha tenido que tachar siempre de dementes y delirantes.» (N. del T.)

En el culto de los sentimientos, es decir el culto de la superioridad, el joven ciudadano que rompe a llorar al ver la simplicidad, al oír la «llamada del corazón», se está preparando sin embargo, para la acción sangrienta. Werther volvió el arma contra sí mismo. Pero los héroes de Sade y Werther se encontrarán en el «gran momento» de la historia, el momento de la sangre. Las dos «naturalezas» burguesas contradictorias se expresan en términos distintos, pero de igual modo, en la gran obertura cuyos sonidos habían entonado previamente.

La *Nouvelle Héloïse* y *Emma* son épica de la construcción del mundo burgués del sentimiento —una de ellas en el tono de lo sentimental, la otra en el de la poesía ingenua—. El mundo burgués del sentimiento se constituye en la unidad natural del mundo interior y exterior. Pero la objetivación de los sentimientos no es aquí exclusivamente conducta y la correspondiente verbalización, ni verbalización y la conducta correspondiente. El mundo burgués del sentimiento intenta algo mayor: la creación de un mundo a su medida, la creación de comunidades y sistemas de instituciones que hacen posible el rico desarrollo de un mundo del sentimiento digno del hombre. Aunque en la primera mitad de la novela Saint-Preux parece el hermano mayor de Werther intentando asombrar al mundo con la profundidad y variedad de sus sentimientos opuestos a lo convencional, el autodisfrute derivado de la interioridad emocional es subordinado desde el principio al entusiasmo por la Virtud. Para él, el sentimiento de sí mismo no es todavía virtud; las emociones han de ser transformadas en disposiciones a la virtud: y eso es una tarea. Así, el wertherismo no es más que un factor en la personalidad de Saint-Preux. La observación de Goethe sobre su héroe («sei ein Mann und folge mir nicht nach» —«sé un hombre y no sigas mi camino»—) es un elemento constitutivo orgánico del desarrollo de Saint-Preux. Julie escribe «¿Cómo puedes rebajarte hasta ese punto, gritar y lamentarte como una mujer, y comportarte como un maníaco?... ¡Aprende a sobrellevar la desgracia como un hombre!»

Realmente, en este caso es la tarea la que determina la tendencia de la dinámica del mundo del sentimiento. El vivir los sentimientos sin trabas se modifica para la formación y construcción de una gestión emocional a la medida de la tarea. La tarea aparece fuera más que en el interior, aunque ese exterior se origine del interior. Si nuestros sentimientos niegan el mundo convencional y alienado de los sentimientos, entonces pode-

mos volvernos hacia el cultivo de nuestra propia naturaleza (como Werther, y como lo hacen también en forma distinta los héroes de Sade), sin preguntar por la posibilidad de generalizar socialmente la naturaleza de nuestros propios sentimientos; pero podemos sin embargo seguir otro camino, el de la tarea de generalización social, en que la tarea reacciona sobre el «interior» y crea el potencial para la gestión emocional del individuo, lo que en la primera parte del libro llamé «cuidar el jardín». Werther no tiene una tarea en el mundo y por tanto no «cuida el jardín» —no tiene una gestión doméstica emocional, su relación consigo mismo es narcisista como lo son en realidad los devotos sadianos del placer—. Saint-Preux constituye la tarea, no solo, sino junto con Otros; está implicado en algo fuera de sí mismo, y así puede tener una gestión emocional. Parte de su carácter es la «construcción de sentimientos». La comunidad que crean él y sus compañeros es tan utópica como más tarde la «torre» de Wilhelm Meister y sus compañeros, pero esto no mengua la naturaleza ejemplar ni la importancia de su experimento.

Las novelas de Jane Austen, y tal vez *Emma* más que ninguna otra, justifican la naturaleza ejemplar de este experimento. *Emma* es el correlativo británico de *Wilhelm Meister*, sólo que no está construida filosóficamente, su mundo es más estrecho, le falta poesía, predomina el elemento prosa. Pero la idea literaria es muy similar: el desarrollo de una disposición a la coexistencia humana en el proceso de construcción mutua de los sentimientos morales y la liquidación de los sentimientos de rango. También aquí todo el mundo es básicamente de buen natural, como en la novela de Goethe; también aquí es cosa de cada individuo el desarrollar su naturaleza, y el no forzar las normas de su propia naturaleza por acercarse a la personalidad del Otro. Incluso el clímax es similar: la novela acaba con la boda noble-burgués y la soberbia de los sentimientos de estamento se inclina ante el hecho de las diferencias naturales (es decir, ante diferencias que no dependen de la posición social), y al mismo tiempo de la igualdad. También aquí es un Otro importante (en la persona de Mr. Knightley) quien ayuda a la heroína en momentos críticos, y sólo en momentos críticos, a transformar sus sentimientos en disposiciones a la virtud.

Es precisamente la cualidad de presa, incluso podríamos decir de banalidad, de la novela, lo que hace de *Emma* un modelo. Pues así es posible ilustrar la más bella construcción de

sentimientos burgueses superando o incluso rechazando al mismo tiempo las utopías sociales. La armonía entre interior y exterior, la aleación de la tarea y la construcción emocional brilla a la luz de lo posible. No estamos en un escenario mundial, sino en un pequeño poblado británico. No es el «sabio» quien nos guía con la fatalidad de una narración, sino un hombre honrado ordinario. Las tarea consisten en levantar una granja, el matrimonio, la educación de los hijos, el desarrollo de contactos humanos con todo el mundo según sus méritos y no según su posición social. La tarea es molesta, pero es una tarea a escala humana. Es precisamente el modelo prosaico el que sugiere la intención de universalizar el mundo burgués de los sentimientos: también tú puede hacerlo, y tú, y tú... al fin y al cabo, es posible, ¿no?

Con esto el mundo burgués de los sentimientos está en marcha, se descubre a sí mismo y descubre su tarea —bien a nivel mundial, o en el modelar una vida cotidiana agradable—. Es por eso por lo que en ese estadio los conceptos emocionales están tan desprovistos de problemas y son tan numerosos. Especialmente los que expresan disposiciones emocionales. «Dese», «corazón», «alma», «dolor», «felicidad», «sufrimiento», «pasión», «deleite», «placer», «mala conciencia», «sentimiento», y amor, una y otra vez amor. Todo eso fluye de la pluma con tanta naturalidad, y parece tan en su lugar... ¿Dónde puede estar lo incógnito? El personaje es «abierto» y se expresa a sí mismo, no hay «grandes» palabras, porque ninguna palabra es suficientemente grande como para permitir al alma revelarse a través de ella. No sólo se revela el alma hermosa, sino también la malvada; ningún héroe de Sade deja de hablar nunca de egoísmo y de placer. Esa gran cantidad de expresiones emocionales, el tratamiento «natural» de las mismas, la «propiedad» de todo ello, la falta completa de banalidad, la conveniencia «adecuada» de toda expresión emocional, todo eso nos muestra: una clase se ha identificado con sus propios sentimientos, porque ha emprendido su marcha hacia la conquista del mundo. Nada es todavía gastado, todo se empieza a explotar ahora. Efectivamente, tiene que aparecer la esencia, con tal de que sea no problemática.

b) Para la caracterización del mundo del sentimiento de la segunda «sección transversal» me basaré en las obras siguientes: *El proceso*, de Kafka, la poesía de T. S. Eliot, *El hombre*

sin cualidades de Musil, y *La Montaña Mágica,* de Thomas Mann.[11]

De ningún modo quiero identificar la crisis del mundo burgués de los sentimientos con la crisis del mundo de los sentimientos de la época burguesa, como con tanta frecuencia se hace; el mundo de los sentimientos que resulta de la tarea de trascender la época burguesa pertenece también a la época burguesa. Pero incluso si hacemos abstracción de esto puedo afirmar que desde los años 30 en adelante, el mundo burgués del sentimiento pierde gradualmente su carácter representativo, e incluso en creaciones artísticas lo encontramos representado sólo como historia, como el pasado. Desaparece la dualidad que siempre ha sido tan característica del mundo burgués del sentimiento; el planteamiento de los sentimientos como históricos y burgueses por excelencia, y, junto con ello, o más bien debido a ello, su planteamiento como universalmente humanos. La generalización antropológica se aleja de lo burgués y clasista y al mismo tiempo se escinde en dos. De un lado la «conciencia desgraciada» se generaliza como condición humana, y así desaparece la identificación histórica de clase; de otro lado, la generalización antropológica se sitúa en un futuro que va más allá de la época burguesa, en una «historia real», y así se convierte en principio regulador.[12]

La unidad entre «carácter de clase» y «condición humana» permanece todavía intacta en el arte de los años veinte; por entonces nos vemos aún confrontados, por última vez, al mundo burgués de los sentimientos. No quiero decir que eso sea característico de *todos* los artistas de los veinte, sino que esa afirmación sigue siendo válida referida a artistas representativos de ese período. En cualquier caso, en la obra de Robert Musil podemos detectar ese cambio dentro de una novela, *El hombre sin cualidades,* escrita en los años treinta, creada bajo

(11) La crisis del mundo burgués del sentimiento —que es, como nos enseña Habermas, la reacción directa a la crisis de la «esfera pública» burguesa— tiene su origen en tiempos anteriores, por supuesto, y va a seguir desarrollándose en el futuro, lo mismo que empezó mucho antes la trascendencia del mundo burgués del sentimiento dentro de la época burguesa; se reflejó ya en la vanguardia de principios de siglo. Mi «sección transversal» se limita a captar el punto culminante del proceso.

(12) Para más detalles, ver el ensayo de Ferenc Fehér, «Ideology as demiurge in modern art», Praxis, San Francisco, 1977/2.

el signo de una creciente abstracción respecto del carácter de clase históricamente dado.

En las novelas que he mencionado, el carácter de clase del mundo sentimental de los protagonistas es indudablemente burgués: característica formulada por ser tan explícita e histórica. La génesis burguesa tradicional es también descrita: a través de la pintura de la niñez de Hans Castorp, y de la ética y Weltanschauung del padre de Ulrich. En ambos casos nos encontramos, aunque de forma distinta, con el burgués perdido y habría que poner el acento en ambos aspectos, burgués y perdido. Lo mismo ocurre con el K de Kafka. A pesar del hecho de que la novela se abre directamente con la situación absurda, el lector no puede albergar ninguna duda sobre que hasta ese momento la vida de K fue la vida cotidiana «normal» de un burgués «normal». Pero incluso en el curso de la novela juega un papel central la ocupación de clase media del protagonista: para él es de vital importancia la realización de su trabajo con un puntillo perfeccionista. La creciente dispersión durante la realización de tareas administrativas (como resultado del juicio) es una señal de que «tiene la partida perdida». Y también aquí aparece el «trasfondo» burgués en la persona del tío. (En la proyectada versión completa habría habido también un capítulo dedicado a visitar a la familia.)

Tenía que empezar por señalar todo esto para demostrar que en esas novelas está realmente presente la crisis del mundo burgués de los sentimientos. En todas partes, inclusive en la poesía de Eliot, se hace explícita la adulteración de lo interior y lo exterior. La causa de tal adulteración es la discrepancia entre el individuo y la tarea. En el caso de Werther, a quien el sino no dejaba espacio, al menos había una tarea que en principio, ya que no realmente, estaba a la medida de su personalidad; como dije, el héroe sentimental estaba preparándose para la tarea violenta. No ocurre así en estas novelas más recientes: las tareas son demasiado pequeñas en comparación con el individuo, y por tanto no cuentan, o son demasiado grandes, no son a su medida. Cuando la tarea es demasiado pequeña resulta grotesca, como sucede en la relación entre la personalidad de Ulrich y la «acción paralela». Si la tarea es demasiado grande, viene a ser absurda, como en la relación entre K y el juicio. Cuando el héroe, escapando de las tareas mezquinas, elige una existencia sin tareas, la historia se hace irónica, como en el caso de Hans Castorp. De ahí que todos los pro-

tagonistas sean «sin cualidades» en el sentido de Musil. La cualidad es una disposición interior para una manifestación a la medida de la tarea.

En el caso de Kafka esa discrepancia entre interior y expresión se expresa en la casi total cesación de expresión emocional. La relación del héroe con el mundo viene a hacerse puramente cognoscitiva, vacía de cualquier auto-reflexión. K no tiene ningún tipo de disposición emocional. Extrañamente, ni siquiera está dispuesto a la ansiedad. Por mucho que se suela asociar *El proceso* con el sentimiento de ansiedad, hay que conceder que K no es en modo alguna un personajes angustiado. La palabra *Angst* aparece en la novela casi exclusivamente como sinónimo de miedo. No es el héroe quien siente ansiedad, sino el lector.

Me permitiré citar unos pocos conceptos sentimentales del *Proceso*. He seleccionado conceptos que se reiteran en diversos contextos; y son los únicos que se retiran. «Es *wunderte* K», «ich bin *überrascht*», «er schien *getroffen* zu werden», «ich wiederhole, mir hat das Ganze nur *Unannehmlichkeit und vorübergehenden Ärger* bereitet...» «Ich *scheue* vor dem Wort nicht zurück», «Die Frau bemerkte sein *Staunen*», «Sie gefallen mir gut, besonders wenn Sie mich wie *jetzt* so *traurig ansehan*, wozu übrigens für Sie *gar kein Grund ist*», «Wenn Sie *ungeduldig* sind», «Es war natürlich *kein Grund* sich deshalb zu *ängstigen*», «fragte K erstaunt», «Die *unerwartete* Ansprache machte den Mann *verwirrt*», «sagte K *freudig überrascht*», «K war dadurch nicht sehr *bestürzt*», «dann fasste ihn eine derart unbezahmbare Neugierde» * etc. Los conceptos sentimentales más repetidos resultan ser los de sorpresa y admiración.

Si analizamos esas expresiones llegamos a los siguientes resultados. Kafka aplica preferentemente los conceptos sentimentales que tienen un contenido cognoscitivo. De otro lado, tanto

* «K quedó asombrado —yo estoy sorprendido, él parecía afectado— repito que todo este asunto solamente ha significado molestias para mí y me ha causado un pasajero disgusto... —No me retengo ante esta palabra — La mujer se dio cuenta de su asombro — Me gusta usted, sobre todo cuando me mira tan tristemente como ahora, para lo cual, por cierto, no tiene razón alguna — Si está usted impaciente — Naturalmente, no había motivo para sentirse atemorizado por ello — preguntó K sorprendido — La inesperada interpelación dejó confuso al hombre — dijo K, agradablemente sorprendido — K no se sintió muy consternado con aquello — después le dominó una curiosidad tan irreprimible.» (N. del T.)

las emociones que tienen contenido cognoscitivo como las que no (menos frecuentes) se refieren a *lo súbito*. Incluso sentimientos que no necesariamente toman un curso súbito son situados en un contexto que se refiere a lo repentino. Esos acontecimientos sentimentales que tienen un curso rápido, como ya señalé antes, no están vinculados a ninguna disposición emocional, talante, etc. Así, la escisión entre la vida interior y lo exterior se ilustra de tal forma que la vida interna desaparece; es más, la consecuencia es que lo exterior se hace también reactivo. Esa reducción de sentimientos a lo exterior-reactivo está unida orgánicamente con la irrealidad del mundo, la disolución de la relación entre causa y efecto en el propio acontecimiento. La tarea (llegar al fin de la irracionalidad y alcanzar el «primer motor») resulta demasiado grande para el héroe; es precisamente por esto por lo que debe desaparecer lo «interior».

La relación entre interior y exterior, a pesar del carácter de la personalidad literaria de Kafka, no es simplemente su solución individual, sino que más bien expresa el mundo burgués del sentimiento; y esto aparece claramente al examinar brevemente desde el mismo punto de vista «La tierra desierta», de Eliot. Ante todo, la relación entre irrealidad y carácter súbito es plausible: «Ciudad irreal... suspiros, breves e infrecuentes, exhalados / Y cada hombre fijaba sus ojos ante sus pies.» «¿Qué es este ruido de ahora? ¿Qué está haciendo el viento? Nada, otra vez nada.» «Date prisa esta vez, por favor.» Cuando aparece en el poema el Ego nunca expresa sentimientos sino siempre conducta cognoscitiva o directamente activa, como: «Lo mostraré», «Acabo mi canción», «Hablo», «Oigo», «Estaba acabando», «Yo también aguardé» «A veces puedo oír», etc. Y las dos excepciones, «Tuve miedo» y «Me senté a llorar...» tampoco son, tomadas en su contexto, expresiones de sentimiento.

La actitud lírica brinda la posibilidad de vivir profundamente y expresar cualquier alternativa en el mundo sentimental (aunque no todo poeta utiliza esta posibilidad). En la poesía de Eliot toma forma prácticamente toda experiencia y alternativa del mundo burgués del sentimiento. Expresa en «citas» líricas la relación reflexiva e irónica con el mundo no problemático del sentimiento del pasado, expresa la mezquindad de la tarea mundana, el mundo que no está a la medida de la vida interior, el balanceo del sentimiento que no halla tarea, que está abandonado a sus propios recursos, al dios del sujeto; e incluso la formu-

lación de la experiencia básica en la reducción final de la crisis de los sentimientos burgueses:

> *«Entre la concepción*
> *y la creación*
> *Entre la emoción*
> *y la respuesta*
> *Cae la Sombra»*

También aquí podemos presenciar la identificación con el mundo burgués del sentimiento y la experiencia consciente, y conscientemente negativa, de generalización antropológica:

> «Somos *los hombres vacíos*
> *Somos los hombres hinchados*
> ....
> *Los que hemos cruzado*
> *Mirando al frente, hasta el otro Reino de la muerte*
> *Recuérdanos —si lo haces— no como perdidas*
> *Almas violentas, sino sólo*
> *Como los hombres vacíos*
> *Los hombres hinchados.*»

Y es éste precisamente el sentimiento vital que inunda a Ulrich, el protagonista de Musil. La escisión entre interior y exterior es formulada y experimentada en una forma directamente opuesta a la de Kafka. Los héroes se convierten en «hombres vacíos» porque no tienen una tarea. Las expresiones de sentimiento no sólo no son omitidas, sino que se amontonan. Hay más conceptos emocionales en una sola frase de la novela de Musil que en todas las novelas de Kafka. Pero esos tentimientos que fluyen abundantemente resultan como si dijésemos absurdos, vuelven a refluir hacia sí, porque no tienen ninguna realización efectiva. O bien sus posibilidades de realización son tan mezquinas que inmediatamente matan al mismo sentimiento, permanecido como sentimiento real sólo el que no culmina. Entre las muchas relaciones o intentos de relación erótica de la primera parte de la novela, ninguna alcanza cumplimiento. Sólo el erotismo sin realizar tiene contenido, en tanto que el erotismo realizado queda inmediatamente vaciado de contenido. La exteriorización comporta la destrucción del sentimiento, y el «mantenerlo dentro» comporta la destrucción de la personalidad.

Al analizar el mundo sentimental de la novela de Musil tenemos la suerte de que el propio autor, por medio de los escritos de su protagonista, formula su propia teoría de los sentimientos, y a un nivel filosófico considerable. La lucha dramática de Ulrich por comprender los sentimientos es la formulación teórica de la crisis del mundo burgués del sentimiento, tal como nos lo ilustra la novela.

La parte del análisis más atractiva y al mismo tiempo más concluyente y tajante se refiere a la cuestión básica referente a esa ilustración: la relación entre interior y exterior, el problema de la unidad entre vida interior y sentimiento que halla en la acción y en el «mundo» una «casa». La línea de pensamiento plantea esa unidad: «Mein Gefühl bildet sich in mir und ausser mir...; es verändert die Welt unmittelbar von innen und tut es mittelbar, dass heist durch mein Verhalten, von aussen; und es ist also... innen und aussen zugleich... dass die Frage, was en einem Gefühl innen und was aussen sei und was davon Ich und was Welt sei, fast allen Sinn einbüsst.» * Sin embargo, el paso inmediatamente siguiente es que Ulrich concibe el Ego y el «mundo» como entidades completamente separadas. Así, la unidad entre interior y exterior no es más que el encuentro entre esas dos entidades separadas en la llamada visión del mundo.» Y a continuación señala esa «tierra de nadie» como fuente del «sentimiento básico», y de ahí en adelante los sentimientos pueden seguir dos caminos separados; uno de ellos es el desarrollo externo («äussere Entfaltung»), y el otro los desarrollos internos («innere Entfaltung»), los primeros son los «sentimientos determinados» («bestimmte Gefühle»), y los segundos los «sentimientos indeterminados» («unbestimmte Gefühle»). El mundo del Ego es, por tanto, el de los sentimientos «indeterminados», en tanto que el mundo exterior, el escenario de la acción, es el mundo de «sentimientos determinados». «Aber während das bestimmt entwickelte Gefühl an ein Wesen mit greifenden Händen erinnert, verändert das unbestimmte die Welt auf die gleiche wunschlose

* «Mi sentimiento se forma dentro de mí y fuera de mí... modifica el mundo directamente desde dentro, y lo hace indirectamente, es decir, a través de mi comportamiento, desde fuera; y como existe por tanto dentro y fuera de mí al mismo tiempo... de modo que la pregunta acerca de qué parte de un sentimiento es interior y qué parte es exterior, qué parte es del yo y qué parte es del mundo, pierde casi todo sentido.» (N. del T.)

und selbstlose Weise, wie der Himmel seine Farben...» * Y tras esto Ulrich formula la estructura de sentimientos que al mismo tiempo es clave para ilustrar toda la obra: «denn natürlich ist es vornehmlich die Entwicklung zum bestimmten Gefühl, was die Unbeständigkeit und Hinfälligkeit des seelischen Lebens nach sich zieht. Dass man niemals den Augenblick des Fühlens festhalten kann, das die Gefühle rascher verwelken als Blumen oder dass sie sich in Papierblumen verwandeln...» ** Al mismo tiempo Ulrich no quiere aceptar sin lucha esta solución. Como sabemos, su mundo sentimental es el burgués, y así él quiere aceptar conscientemente la cultura burguesa tradicional, como dice, el «nicht zu übersehende Eigentümlichkeit der europäischen Kultur» («el carácter propio de la cultura europea, imposible de pasar por alto»), cuya idea básica es «die Welt des Innern als den eigentlichen Hoheitsbereich zu ehren, und von ihr vorauszusetzen, das alles, was in ihr vergeht, zuletzt die Aufgabe habe, wieder in eine ordentliche Wirkung nach uassen zu münden.» *** La experiencia básica de la escisión entre lo interior y lo exterior, y la aceptación de la herencia cultural europea no pueden tener en este caso un denominador común. Ulrich, incapaz de hallar una solución, retira sonriendo de la estantería uno de los volúmenes del *Geistersher* de Swedenborg, y medita sobre el mundo de los ángeles que «keine Vorstellung von der Zeit haben» («no tener idea del tiempo»).

Este análisis de la teoría de los sentimientos se escribió en los años treinta. Su acorde final, el volverse hacia el «mundo de los ángeles» de la mística apunta ya hacia más allá del entramado del «corte» histórico cuyo análisis emprendí. La conciencia del mundo burgués del sentimiento —en este caso conciencia de crisis— se hace no generalizable antropológicamente.

* «Pero a la vez que un sentimiento desarrollado con determinación nos recuerda un ser en trance de coger algo con las manos, el sentimiento indeterminado modifica el mundo de la misma manera desprendida y falta de deseo que el cielo cuando cambia de color...» (N. del T.)

** «Pues naturalmente es sobre todo el desarrollo hacia un sentimiento determinado lo que arrastra tras de sí la inconsistencia y la caducidad de la vida interior. Que jamás se pueda sujetar el momento del sentir, que los sentimientos se marchiten más rápidamente que las flores o se transformen en flores de papel...» «N. del T.»

*** «Honrar el mundo interior como el verdadero territorio de soberanía, presuponer que todo cuanto sucede en este mundo interior tiene por último fin desembocar nuevamente en un afecto real hacia el exterior.» (N. del T.)

CAPÍTULO II
LA GESTIÓN DE LOS SENTIMIENTOS

1. La analogía expresada en el término «gestión doméstica de los sentimientos» se aplica en este caso a una relación real. Así como la estructura económica de la sociedad y, dentro de ella, el lugar del individuo en la división social del trabajo, determina los límites de la gestión doméstica personal dentro de la que puede operar el individuo, ahorrando o despilfarrando, invirtiendo o consumiendo, de igual modo las objetivaciones sentimentales de cada sociedad, las tareas a resolver por el individuo que pertenece a una clase o estrato dados y los sentimientos dominantes que se desarrollan junto con esas objetivaciones determinan el «marco», o más bien el área de movimiento, dentro de la que puede el individuo mantener en orden su «gestión doméstica emocional». Hay ahorro y despilfarro, inversión y mero «consumo», también en esta gestión de los sentimientos; también aquí se desarrolla una cierta jerarquía entre el sentimiento que ha de ser satisfecho o que no puede serlo. A largo plazo la gestión doméstica de los sentimientos está siempre vinculada a la tarea, sea ésta una tarea que ha sido recibida prefabricada, o una tarea seleccionada, o reseleccionada. Depende por tanto de esa tarea perenne (también a largo plazo), qué sentimientos cualitativos desperdiciamos o guardamos, en qué objeto invertimos nuestros sentimientos y en qué objeto no lo hacemos, en qué objeto invertimos más y en cuál menos, qué sentimientos de cualidad se transforman en acción, conducta, y cuáles «nos reservamos», y en este último caso, es justificado utilizar la expresión «mero consumo». Es la gestión doméstica de los sentimientos la que decide si nuestros diversos sentimientos se mantienen cualitativamente separados o se homogeneizan cuantitativamente en alguna pasión alienada.

La autonomía de la esfera económica es una innovación de

la época burguesa: es en ésta cuando se constituye históricamente la «sociedad pura». La gestión doméstica de los sentimientos es igualmente innovación de la era burguesa: sólo el individuo moderno y «de amplia mentalidad» (Marx) tiene una gestión doméstica de los sentimientos en el sentido auténtico de la palabra. En el caso de individuos «estrechos» la «economía de los sentimientos» no significa más que el intento del individuo de «regularse» dentro del marco de la jerarquía de valor de los sentimientos establecida de modo permanente. La jerarquía de valor de los sentimientos es «naturalmente dada» al individuo. La «tarea» es dada ya en el nacimiento; la serie tarea — objetivación del valor — mundo del sentimiento, es incondicional y sin apelación posible. La posibilidad de «darle la vuelta» a esa serie en nuestro propia imagen, la selectibilidad de valores y tareas apropiadas a nuestra naturaleza individual, es lo que coloca en el centro la gestión doméstica de los sentimientos; el invertir o ahorrar sentimientos, el objeto en que queremos o no invertir, la formación de la jerarquía de necesidades sentimentales son condición *sine qua non del* crecimiento y del desarrollo de la personalidad. Al mismo tiempo, la creciente autonomía de la esfera económica y su vinculación histórica con el ascenso de la gestión doméstica de los sentimientos no implican una conexión necesaria entre ambas «gestiones domésticas». Pero sí significan que la gestión doméstica del sentimiento de la era burguesa se desarrolla antinómicamente. La esfera económica que se ha hecho independiente, y la disolución de comunidades «naturalmente dadas» crea las condiciones para la gestión doméstica de los sentimientos, pero también obstaculizan su realización en el caso de la mayoría de los individuos al someter el individuo contingente a las leyes pseudo-naturales de la economía.

2. Echemos un vistazo rápido a la estructura general de la gestión doméstica de los sentimientos.

El «individuo estrecho» —por grande, hermosa y majestuosa que pueda ser su persona— tiene siempre una sola tarea: cumplir la norma que debe llevar a efecto según su lugar. Las tareas particulares son siempre especificaciones de esa tarea única. El hombre ha de ser un buen ciudadano, porque el bien supremo es el bien del estado, decía Aristóteles. No hay una sola tragedia clásica en que el héroe elija en el curso del conflicto un valor nuevo, ni hay ninguna construida sobre la base del conflicto entre tareas. En la era burguesa del hombre no tiene una tarea,

sino varias. Esas tareas no son de ningún modo necesariamente parte orgánicas de un deber integral; pueden ser mutuamente heterogéneas, y pueden chocar una con otra.

Para el Antonio de Shakespeare Roma y Cleopatra tienen igual valor, y esto da lugar al conflicto entre sentimientos. No es que el «deseo de placer» se enfrente al deber, valor, sino que hallamos la tarea de amar como valor, el encuentro entre dos seres humanos, y su conflicto con otro valor y otra tarea. El héroe Antonio, bajo su disfraz antiguo, no es un héroe antiguo, sino perfectamente burgués: un temprano Don Carlos. Y su suerte es semejante. Una fuente de su tragedia es que son incapaces de crear la jerarquía entre sus tareas, son incapaces de subordinar una de ellas a la otra. El ejemplo trágico, sin embargo, es más bien extremo en su esencia. La tendencia de la gestión de los sentimientos es que una persona cree una jerarquía de diversas tareas (seleccionadas o reseleccionadas), y forme de acuerdo con ello su jerarquía de sentimientos. La mayor inversión del sentimiento se vuelca en la tarea primaria (incluida la transferencia a la acción, y la responsabilidad asumida por los propios sentimientos), en tanto que las que ocupan en la jerarquía un lugar subordinado reciben menos; o bien serán la cualidad, intensidad, o profundidad de los sentimientos las que varíen. Si no ocurre esto, la persona sentirá que ha transgredido una norma y «forzará» en sí misma el desarrollo de sentimientos con una cualidad e intensidad a la altura de la tarea. Así por ejemplo, Hamlet fuerza el surgimiento del sentimiento de venganza, tanto cualitativamente como desde el punto de vista de la intensidad. La reselección de la tarea, el cambio en los objetos de valor cambian también, por supuesto, las proporciones de la inversión de sentimientos; mencioné ya el precioso ejemplo del rey Lear, su tardío despliegue de compasión hacia los oprimidos y humillados. El cambio puede ocurrir también en proporciones inversas: la mutación de la inversión de sentimientos puede revertir la jerarquía de tareas. Si no ocurre esto, si la inversión de sentimiento y la tarea chocan entre sí, entonces la conciencia de la persona es mala. Si ocurre esto, entonces, la visión del mundo del individuo (como su ideología) cambian, como sucede en Raskolnikov a consecuencia de su amor por Sonia.

He hablado de visión del mundo, y con énfasis deliberado. Porque la visión del mundo es también producto de la era burguesa, lo mismo que la gestión sentimental, y ambos están re-

lacionados; con intensidad tanto mayor cuanto más universal se hace el mundo burgués.[13] Como resultado de la disolución de la comunidad organizada y, junto con ella, del consenso, vino a ser históricamente posible elegir la tarea y los objetos de valor. La selección de tareas y valores sólo puede tener lugar, por tanto, sobre la base de un «cuadro» unificado (aunque no necesariamente formulado a nivel filosófico), sobre la base de la relación ideológica reflexiva con el mundo. Debo subrayar también la palabra «ideológica». La visión del mundo que sirve de base para la gestión doméstica de los sentimientos de la era burguesa es tendencialmente ideológica en el sentido marxista de la palabra. Me remito a lo dicho en el primer capítulo: el individuo que representa el mundo burgués del sentimiento refleja sus sentimientos como históricos, y también como antropológicamente generales. Esto se encuentra en el origen de otra antinomia de la gestión burguesa de los sentimientos. Como gestión doméstica de los sentimientos, es a la medida de la elección de valores por el individuo, a la medida de su propia «naturaleza sentimental», pero como gestión doméstica de los sentimientos interpretada ideológicamente es también intolerante. La intolerancia emocional interpretada ideológicamente que el individuo burgués desarrolla tiene lugar ante todo en relación a los que han elegido una tarea similar, o debieran haber elegido según el que valora una tarea similar, pero en cambio invierten su sentimiento más generosa e intensamente en otra parte. En los espíritus mezquinos esa intolerancia toma la forma de rechazo cerrado e incomprensión (el hombre de negocios siente desprecio hacia otro hombre de negocios que contraiga una *mésalliance*). En las «almas grandes» hay un intento constante de elevar al Otro al nivel de su propia inversión de sentimiento (la relación Posa-Carlos), es decir, la intolerancia se dirige contra ellos mismos. La famosa paradoja de G.B. Shaw «No hagas a los demás lo que no quisieras que ellos te hiciesen. Puede que su gusto sea distinto...» se dirige específicamente a la intolerancia de la gestión doméstica burguesa de los sentimientos, como queda claro en el penúltimo *bon mot* del *Manual de un Revolucionario*: «El autosacrificio nos capacita para sa-

(13) Cuando la elección de visión del mundo, y con ella la gestión doméstica de los sentimientos, ha aparecido dentro de sociedades guiadas por el consenso, como en la Atenas clásica, también ha sido como consecuencia de la producción de mercancías.

crificar a otros sin ruborizarnos.» Porque «el amor de la economía es la raíz de toda virtud».

Puede parecer paradójico considerar intolerante la gestión doméstica burguesa de los sentimientos, siendo así que el propio concepto de tolerancia es producto de la era burguesa. Pero tolerancia e intolerancia son definiciones reflexivas y se refieren a la estructura antinómica de un mismo y único proceso. Referirse a la cristiandad medieval como intolerante es sin duda un invento burgués. Donde no existe una elección potencialmente libre de valores y de tareas, donde no es posible la gestión doméstica de los sentimientos, resulta igualmente absurdo hablar de tolerancia o intolerancia. Donde no hay visión personal del mundo, sino conciencia colectiva, no hay nada hacia lo que pueda uno sentirse tolerante o intolerante. La intolerancia religiosa es producto también de la era burguesa, está vinculada a la pluralización de la cristiandad.

Por lo tanto, es la gestión doméstica burguesa de los sentimientos la que hizo posible el individuo «emocionalmente abierto». Recordemos los elementos constitutivos del individuo: relación consciente con la esencia de la especie (Gattungs-mässigkeit), capacidad de auto-abandono al objeto, a la tarea, pero de tal modo que sea capaz de tomar distancias respecto de él, respecto de nuestra propia personalidad particularista, con la aceptación consciente de su propia personalidad. La esencia de la especie o «humanidad» como principio regulador son también productos de la era burguesa. La relación directa, enfática, con el carácter de la especie, el «Seid umschlungen, Millionen, dieser Kuss der ganzen Welt» (Recibid un abrazo, millones, este beso es para todo el mundo) es el énfasis que deriva del mundo burgués del sentimiento. El auto-abandono completo a la tarea siempre ha sido posible; pero el auto-abandono con el factor de distanciamiento es un producto de la pluralidad de valores. Siempre ha sido posible tomar distancia respecto de nosotros mismos sobre la base de valores, pero esto, junto con el cultivo de nuestra propia naturaleza, es la oportunidad brindada por la «sociedad pura».

Sin embargo —y con esto llegamos a la tercera antinomia de la gestión burguesa de los sentimientos— nunca ha existido una sociedad que haya garantizado tal «libertad de movimiento» a la auto-indulgencia de los sentimientos puramente particularistas, en tanto grado, como la sociedad burguesa. No porque resulte un fenómeno «nuevo» la relación particularista con el

mundo, sino porque en la era burguesa la auto-indulgencia particularista del Ego se ha convertido ella misma en una ideología: la ideología del egoísmo. La operación de elevar al Ego particularista por encima de todos los valores ha pasado de espontáneo a reflexivo, ha alcanzado la «autoconciencia». Cuomo hemos visto, los héroes de Sade convierten en principio la transformación del Otro en un mero instrumento. El hombre, como auto-objetivo, el hombre como mero instrumento: ambas ideologías (y prácticas) son las fuentes y los elementos constitutivos de la gestión doméstica de los sentimientos.

3. Al analizar la estructura general de la gestión doméstica de los sentimientos he partido del presupuesto de que la tarea, el objeto de la inversión de sentimiento, la disposición de la jerarquía de sentimientos, todo eso es seleccionado o reseleccionado; y así he descrito en toda su estructura antinómica las posibilidades ofrecidas por la era burguesa. Pero esas posibilidades son sólo tendencias, y por tanto su realización completa es representativa: aunque puede ser «ejemplar», no puede ser general.

El individuo contingente, como señalamos antes, quedará sometido a las cuasi-leyes de la economía y lo que se coloca en el centro de actividad de su vida es la realización de una tarea que le ha sido impuesta por la fuerza dentro de la división «natural» del trabajo, una tarea completamente externa a sus posibilidades, a la «naturaleza» del individuo. Ese trabajo no es un valor auto-elegido, es decir, una vocación-objetivo, sino un mero medio de subsistencia. Al mismo tiempo el trabajo —elegido o no— requiere una inversión de sentimiento constante e intensiva: el desarrollo de sentimientos orientativos, atención intensificada, la suspensión de emociones y afectos que obstaculicen el cumplimiento de la tarea. La tarea trabajo que requiere una inversión considerable de sentimiento no es un objetivo, sino un medio: el medio para la mera supervivencia, para la posesión, o para la extensión de la posesión. Analizando al obrero del «período clásico» del capitalismo Marx escribe que el obrero, durante su trabajo, se siente «fuera de sí», y sólo se encuentra «consigo mismo» fuera de su trabajo; así, la inversión de sentimiento en la tarea central resulta irrelevante desde el punto de vista de la personalidad del obrero, esa inversión no constituye la personalidad. Marx atribuye a este fenómeno el que la capacidad de disfrutar del obrero encuentre realización en los llama-

dos placeres «bastos», en otras palabras, en la reducción de impulsos que, aislada del mundo sentimental en su conjunto, sin duda desarrolla sólo la capacidad para el disfrute crudo. Esa reducción también tiene lugar dentro de diversos estratos de la clase burguesa, aunque de modo distinto. Porque realmente el placer de posesión —si lo aislamos del conjunto de la personalidad emocional— se incluye de forma semejante entre los placeres «crudos»; el deseo de posesión opera como un cuasi-impulso.

Pero una vez más hay que observar que ese proceso que hemos esbozado es sólo una tendencia. Depende de muchos factores heterogéneos que el trabajo pueda convertirse más o menos en una de las tareas con frecuencia decisivas que constituyen la gestión doméstica unificada de los sentimientos de la personalidad. En primer lugar, depende de la duración del trabajo, es decir de en qué medida los sentimientos invertidos en la tarea agoten las energías del individuo, de si le queda algo que cultivar. Además, depende de la cualidad de la actividad laboral (es decir, de si de algún modo es capaz de desarrollar potencialidades), y de que esa cualidad sea más o menos adecuada a la «naturaleza» del individuo. Y también depende de que esa tarea pueda convertirse en un valor para el individuo o pueda armonizarse con otras tareas que ocupen un lugar más elevado (o menos elevado, para el caso lo mismo da) dentro de la jerarquía de valores del individuo. Resumiendo: la especialización del trabajo puede ser considerada como factor negativo desde el punto de vista de la gestión doméstica de los sentimientos sólo si los sentimientos invertidos en la tarea trabajo *no* son inversión de sentimientos de la personalidad. Pero si lo son, o sea si el trabajo es más o menos capaz de desarrollar las potencialidades del individuo y representa un objetivo-valor para él o por lo menos es *también* un objetivo-valor, entonces el hecho de que seamos activos en determinado lugar dentro de la división del trabajo no imposibilita la gestión doméstica de los sentimientos, sino que requiere una disposición especial de la misma.

Una actividad laboral en que la persona esté sola o confrontada primariamente con el objeto de su trabajo requiere una gestión de los sentimientos de un tipo determinado; y se requiere otro tipo de gestión cuando el trabajo es realizado en equipo, y otro tipo si durante el trabajo la persona entre en relación con otros sólo de forma ocasional. Los sentimientos invertidos

en el trabajo por el pediatra o por el psicólogo son distintos de los invertidos por un investigador médico; los sentimientos invertidos por un profesor difieren de los de un maquinista de tren... y he seleccionado a propósito ejemplos que exigen un alto sentido de responsabilidad. La humildad ante la verdad científica ha de jugar un papel mayor en el científico que en el hombre de negocios, pero podemos esperar que éste tenga más paciencia respecto de los caprichos humanos que el primero. Un capataz ha de esforzarse más por no herir los sentimientos de los demás que un bombero... pero se puede esperar que en situaciones críticas éste tenga más disposición a sacrificarse que el primero. Es cierto que al abordar las tareas especiales suministradas dentro de la división del trabajo hay un espacio para el «hacer el papel», pero sólo en la medida en que esto se mantenga aislado del conjunto de la gestión doméstica de los sentimientos. La contradicción entre el desarrollo de capacidades especiales y el de «Bildung» se desarrolla dentro de la división «natural» del trabajo.

Como hemos visto, el trabajo, como tarea, puede ser alienado, y por tanto negativo desde el punto de vista de la gestión doméstica de los sentimientos, pero no lo es necesariamente. De otro lado, la falta de trabajo, siempre que implique una falta de tarea social, es necesariamente alienada. La llamada «clase ociosa» que «ha salido» de la división social del trabajo, es un producto de la era burguesa. Los estratos o estamentos dominantes, no podían ser clasificados como «clase ociosa» en las sociedades organizadas en comunidades naturales. Los que habían «nacido» en esos diversos estratos y órdenes tenían asignada su tarea desde que nacían, y era siempre una tarea indispensable desde el punto de vista del funcionamiento de la sociedad: la forma clásica del feudalismo no podía haber funcionado sin el cumplimiento de la tarea real o la sacerdotal, como tampoco podría haber funcionado sin el cumplimiento de la tarea del siervo o el campesino. Es cierto que también en las sociedades más antiguas aparece el tipo «que no hace nada», pero eso siempre se da en un estadio de disolución de esas sociedades, y en general sólo cuando tal disolución va vinculada a la producción de mercancías, como en la Roma antigua. La primera clase ociosa típica es la nobleza que había perdido su función con el advenimiento de la era burguesa; antes cité a Lepenies, que nos describe convincentemente por qué el aburrimiento *(l'énnui)* aparece precisamente en ese estrato, en esa

época, como sentimiento central, y por qué la teoría del sentimiento se estructura en torno al «vivir juntos» con aburrimiento o en torno a la conquista del aburrimiento.

La tarea cumplida dentro de la división del trabajo social puede teóricamente ser sustituida por otras tareas, incluidas tareas que puedan ser objetos adecuados para una inversión de sentimientos. Es posible ejecutar música con pasión, filosofar, hacer de carpintero, sin asignación o misión social. Pero esto sólo puede ser una excepción, nunca la norma. Convertir subjetivamente en una tarea algo que no es una asignación social, invertir nuestros sentimientos de tal modo que con ello se de el placer de lograr el objetivo, sólo puede ser posible para los aristócratas del espíritu o de la moralidad; y ni siquiera esto basta, se requieren capacidades especiales, como el celo, o un máximum de perseverancia.

En la vida de la mayoría de los que carecen de tarea socialmente asignada no hay tarea, y por tanto ya no hay un objeto para la voluntad, ni razón para seleccionar medios en orden a un objetivo, de movilizar los sentimientos apropiados, relegar otros al trasfondo; la voluntad degenera en mero deseo. De los dos tipos de gozo, el logro del objetivo y el cumplimiento del deseo, sólo sigue teniendo importancia este último.

Se puede objetar que no es así, que la creación de relaciones humanas puede en sí misma venir a ser la tarea fundamental o central, y que la voluntad puede orientarse a este objetivo, que también en este caso podemos hablar del placer de alcanzar el objetivo. Sin duda, esto es cierto, pero se trata sólo de una verdad parcial. La construcción de relaciones armónicas, el desarrollo de disposiciones sentimentales a través de las relaciones mutuas es sin duda un objetivo en sí mismo; pero es un objetivo en sí mismo que también se relaciona con algo más: la tarea social común. Donde no existen esas tareas sociales comunes resulta imposible (según toda evidencia) la construcción de relaciones bellas. Cuando el cultivo de relaciones se disocia de la tarea imperativa (y digo imperativa en el sentido de ajustarse a las propias responsabilidades) entonces los sentimientos pierden su «marco de referencia» y ya no puede haber una gestión doméstica normal de los sentimientos (es decir, una gestión «acorde con las normas»). Se me permitirá que me refiera una vez más a *La Nouvelle Héloïse* y a *Wilhelm Meister*. En ambas novelas es una tarea central la creación de relaciones humanas válidas, como lo es el cultivo de los sentimientos, y en

ambas novelas hay acción comunitaria, una organización de la economía y del trabajo que brindan el marco para esas relaciones. Pero aislado de la tarea laboral asignada por la sociedad, el culto de los sentimientos genera una inseguridad peculiar; y Georg Lukács analizó vivazmente (aunque de manera un tanto injusta en relación a Kleist) las conexiones entre «refinamiento emocional» («Gefühlsverfeinerung») y «barbarie emocional» («Gefühlsbarberei»). Una sociedad que aboliese el trabajo indudablemente expondría a la gente a la barbarie de los sentimientos. Por supuesto, este peligro no existe en la práctica, pues no puede ser aceptado ni siquiera como ideología.

Desde el inicio de la era burguesa hasta su florecimiento «clásico» trabajo alienado e inactividad se representaban de modo rigurosamente dicotómico en las diversas clases o estratos sociales. Actualmente, por el contrario, esos rasgos ya no están específicamente vinculados a clases sociales, o por lo menos la dicotomía está en vías de desaparición. En la sociedad contemporánea (al menos entre la gran mayoría de sus miembros) ambos rasgos son característicos del mismo individuo, aunque —una vez más— sólo como tendencia. El trabajo alienado propio del tiempo-de-trabajo, está conectado con el uso «inútil» del tiempo de ocio. Por lo tanto los sentimientos ya no se agrupan en torno a los llamados «placeres bastos» —las reducciones de impulsos— y el lugar de esto es ocupado cada vez más por la estructura sentimental típica de lo «inútil», la barbarie sofisticada del sentimiento. La gradual relegación al trasfondo de la reducción de los sentimientos a impulsos (e incluyo aquí el papel regulador desempeñado por la «infinidad viciada» del cuasi-impulso de «posesión») ha generado al mismo tiempo la tendencia contraria. La necesidad del placer elemental de alcanzar el objetivo —ligado a otras necesidades— niega tanto el trabajo completamente alienado como el comportamiento totalmente «inútil», y, con ello, la barbarie emocional sofisticada al nivel primitivo o a otros niveles. Y al formular desde este punto de vista la «norma» la gestión de los sentimientos, no describo un principio meramente regulador, sino más bien un principio que es indudablemente constitutivo (aunque sólo sea como tendencia, y sólo entre unos pocos si atendemos a porcentajes): la condición para una gestión doméstica normal de los sentimientos es el trabajo socialmente necesario, considerado como tarea para desarrollar capacidades, que es al mismo tiempo objetivo-valor para el individuo y proceso elegido u obje-

to de la inversión del sentimiento. Este trabajo es también un objetivo, pero no el único objetivo: está subordinado o yuxtaordinado a otras tareas que contribuyen a desarrollar la personalidad, en primer lugar el desarrollo de relaciones humanas directas y disposiciones emocionales, y también las tareas relativas al conjunto de la sociedad, la «causa de la humanidad».

4. En la introducción a este libro mencioné que la cuestión en torno a la que se centran las teorías contemporáneas del sentimiento es la unidad o dicotomía entre sentimiento y pensamiento. No contesté la pregunta de qué se hallaba en el origen de esta cuestión: ¿qué aspectos de la era burguesa expresa o formula? Las soluciones propuestas por la filosofía (y por la psicología) pueden variar y de hecho varían ampliamente: pueden alinearse en el bando de la «razón» contra el «sentimiento» (como hizo Kant), o lo contrario (como el romanticismo); pueden buscar, también por diversos caminos, una «síntesis» o armonía entre ambos. Sin embargo, esa cuestión se plantea a partir de la estructura antinómica de la gestión doméstica de los sentimientos en la era burguesa, sobre la que ya hemos insistido.

La concepción de la «razón» y el «sentimiento» como «principios» opuestos es característica del pensamiento cotidiano de la era burguesa, es más, es prácticamente un lugar común. Lo que se ha filtrado de las generalizaciones filosóficas al pensamiento cotidiano alimenta también ese «lugar común», como por ejemplo, «dejemos hablar al corazón» u «oigamos la voz del sentido común». En cambio, las ideologías que han optado por la reconciliación de razón y sentimiento, no han venido a ser lugares comunes, lo que demuestra que mientras la dicotomía misma emana de los hechos de la existencia burguesa, la armonía que pondría fin a esa dicotomía es un principio dirigido polémicamente frente a esos hechos.

La confrontación teórica y práctica entre «razón» (es decir, juicio, pensamiento) y «sentimiento» no tiene nada que ver con la contradicción entre «espíritu» y «sensualidad» (cuerpo) planteada por la cristiandad medieval como principio. Aunque sólo sea porque en la interpretación cristiana medieval «espíritu» se identifica con moralidad, es decir con «alma» (la sede de la moralidad es el alma, lo espiritual), y el cuerpo como principio de la sensualidad se opone tanto al alma como a la moralidad, es, por tanto antimoralidad. Pero la contradicción entre «razón» (pensamiento) y «sentimiento» no guarda relación ine-

quívoca con la moralidad. A veces se considera a la razón como portadora y receptora de la moralidad, otra veces juegan ese papel los sentimientos (como opuestos a la razón, al pensamiento). Además, incluso un sentimiento moralmente noble puede resultar irrazonable, cuando es incapaz de reconocer una situación —normalmente una situación nueva— en el conocimiento de los hombres, por tanto en la «sabiduría». Un buen ejemplo de esto es el *Misántropo* de Molière, el alma sublime y pura que «invierte» su amor en una mujer de alma servil. Por otro lado, un espíritu moralmente noble puede resultar también incompetente emocionalmente y con ello fracasar en las «virtudes sencillas» de la vida, como el protagonista del diálogo de Georg Lukács titulado «La pobreza de espíritu».

Como sabemos, no hay en la era burguesa una jerarquía de valores fijada, los objetos o tareas válidos pueden ser seleccionados y reseleccionados dentro de la gama ofrecida por una época dada. Una persona debería hallar, o debería estar capacitada para hallar la tarea a la medida de su personalidad de entre el amasijo de gamas que se le ofrecen. Así el papel del conocimiento (o razón) se ha incrementado tremendamente en comparación con cualquier época anterior. Pero no es esto todo: otros han seleccionado otras tareas y valores, y por tanto no basta con que yo elija: debo aprender a valorar el comportamiento, los principios, los sentimientos de otros, y también a este respecto el papel del conocimiento viene a ser decisivo. Como resultado de la disolución de la jerarquía de valores, la tarea (u objetivo) puede incluso convertirse en tronco de valor. La organización racional de la actividad humana (la selección de los medios necesarios para un objetivo desde el punto de vista de la realización del objetivo) puede despreciar completamente los valores y reducirse al criterio del mero éxito. Ha nacido la racionalidad del mero objetivo (en el sentido weberiano del término) capaz de despreciar la racionalidad del valor. Sin embargo, en mi opinión, Max Weber abstrajo considerablemente respecto de la estructura específica de la era burguesa cuando afirmó que la racionalidad del objetivo había sustituido a la racionalidad del valor. Porque la racionalidad del objetivo propia de la tecnología y la economía nunca ha llegado a penetrar por completo la vida social; siempre ha permanecido como tendencia constantemente frenada o contrariada por la necesidad de enlazar la racionalidad del valor seleccionado con la racionalidad del objetivo.

Estas dos innovaciones —el incremento de la relevancia del conocimiento, la selección de la tarea, y, de otro lado, el desarrollo del comportamiento de racionalidad del objetivo— se han conjuntado para realzar el papel de la «razón» y el «juicio».

Al mismo tiempo, hallar una tarea a la medida de la personalidad, elegir entre la «gama» resulta una tarea de cumplimiento increíblemente difícil. Especialmente porque la «gama» sólo en teoría es sumamente amplia, pero en la realidad viene considerablemente limitada por la «demanda solvente». Si tengo que trabajar 14 horas, si nunca logro salir de apuros, entonces la «demanda solvente» relativa al conocimiento resulta bastante limitada. Pero también hay seria dificultad en condiciones menos limitadas, puesto que el individuo, como «átomo» abandonado a sus propios recursos, tiene que orientarse exclusivamente sobre la base de su sola razón. Por lo tanto en la era burguesa la mayor parte de las personas están en realidad, por usar palabras de Fromm, «escapando» de la libertad, y como no tienen comunidad, su pensamiento se hace mera «subsunción», su razón queda subsumida por los juicios (prejuicios) de su entorno inmediato, casual. Al mismo tiempo, la razón que elige la tarea a la medida de la personalidad —de nuevo por falta de una comunidad y una jerarquía de valores— se convierte con frecuencia en «moralmente sospechosa»; la «razón pervertida» es un producto de la era burguesa. Los Edmundo y Yago de Shakespeare son los primeros auténticos representantes de la razón «pervertida».

Además, siempre que y en la medida en que la racionalidad del objetivo se separe completamente de la racionalidad del valor y reforme globalmente la existencia humana sobre la base del «modelo» de la tecnología y la economía (economía burguesa), la razón se convierte en razón «calculadora». Actuar razonablemente viene a ser sinónimo de calcular correctamente.

En el caso de los pensadores importantes de la era burguesa, y con frecuencia también en la vida cotidiana, el recurso a los sentimientos, a la vida interior de los sentimientos, al «corazón», expresa una protesta, incluso una rebelión contra la razón «pervertida», contra el pensamiento como mero acto de subsunción, contra la transformación del comportamiento en mero cálculo. La vida cotidiana ha hallado palabras para expresar esos tres procesos, aun sin penetrar en los niveles más profundos del fenómeno: «cinismo», «prejuicio (convencionalismo)», y «cálculo».

Sabemos que es la sociedad burguesa la que ha creado la posibilidad de la gestión doméstica de los sentimientos. La gente tiene la posibilidad de crear su propia vida interna, y de expresarla, de modelar su propia estructura particular de sentimientos de acuerdo con su propia naturaleza, y de seleccionar la tarea a su medida. En el caso de la mayoría de los hombres, sin embargo, esta posibilidad (como la posibilidad de conocer) se realiza en forma alienada. La tarea puede transferirse al reforzamiento del propio Ego, cuando el individuo intenta «aislarse» del mundo de cálculo y convencionalismo, puede transferirse a la auto-indulgencia ilimitada del Ego sin relación con nada ni con nadie, a la teoría y práctica de la realización de todos los sentimientos, deseos y pasiones. El mundo del sentimiento puede llegar a ser el «colorante» subjetivo y el suplemento de la eterna tarea «prosaica»; en tales casos podemos hablar de gente «barata». La sensibilidad cotidiana ha hallado también términos para designar esas actitudes (aunque de nuevo hay que decir que sin penetrar en los estratos más profundos del fenómeno). Habla de «misántropos», de gente «cegada por las pasiones» y, en fin, de «sentimentalismo». En importantes pensadores de la era burguesa, y con frecuencia también en la vida cotidiana, hay un llamamiento a la razón, al buen juicio, a la racionalidad, que expresa la protesta e incluso rebelión contra la vida interior del sentimiento «embebido en sí mismo» que vuelve la espalda a las tareas del mundo, al ejercicio sin trabas de pasiones egoístas, contra el sentimentalismo o el convencionalismo sentimental.

Ambas posiciones son verdaderas a su modo. Ambas son incorrectas a su modo. Sin embargo, una de ellas presupone a la otra, pues ambas son productos de la era burguesa.

Se han emprendido en nombre de la razón polémicas contra los sentimientos alienados, y en nombre de los sentimientos polémicas contra la razón alienada, pero la alienación de la razón y la del sentimiento forman parte de un mismo proceso. La razón «pervertida» como el sentimiento embebido en sí mismo, que se cierra al mundo, haciendo igualmente abstracción de la moralidad; el cálculo y el ejercicio de las pasiones del Ego sin conocer límites son ambos realización de un principio egoísta; la «mente que subsume» y el sentimentalismo convencional se complementan mutuamente. Balzac escribe sobre las mujeres parisinas de pasiones sin límites: «Siguiendo la guía de sus sentimientos, buscan soluciones que asombrarían incluso a los

ladrones, los hombres de negocios y los usureros.» (*La hija de Eva.*)

Y con todo, tanto la razón como el sentimiento (o el apasionamiento), tienen sus pathos particular si se les confronta directamente con las formas alienadas del principio opuesto.

En lugar de proceder a analizar los tipos básicos, permítaseme dar unos pocos ejemplos tomados de obras de arte, que han creado su propio mundo desde el «punto de vista» de la razón o de los sentimientos.

El género típico de la concepción del mundo desde el punto de vista de la razón es la comedia. Por ello prácticamente no existía la comedia antes del nacimiento de la sociedad burguesa. Aristóteles tenía razón al decir que los caracteres pequeños son risibles, los grandes trágicos. Pero en la era burguesa lo cómico no es simplemente la descripción de caracteres pequeños. Biron es la figura masculina más sustancial de *Loves Labour Lost*, el héroe cómico del *Misanthrope* es la personalidad más noble de la pieza, como lo es Gregers Werle en *Wild Duck*. El género cómico se originó con el noble y generoso Don Quijote. István Mészáros definió ajustadamente el género cómico como el desenmascaramiento súbito de la irracionalidad disfrazada de racionalidad. Lo desenmascarado no es el mal, ni lo pequeño, ni lo bajo o rastrero, sino lo «no razonable». Y esto, por supuesto, no significa que el sinsentido, el ciego, el que no puede hallar camino, no pueda ser al mismo tiempo malo, rastrero, pequeño, estrecho de miras o vano. Pero no son esas cualidades las que le hacen cómico, sino más bien el que su vileza, su vanidad sean al mismo tiempo no razonables.

Plessner, siguiendo a Bergson, describió la risa, en contraposición al grito, como «intelectual». No cabe duda de que la risa dirigida hacia algo cómico es una respuesta intelectual. Al fin y al cabo, la razón se ríe de la sinrazón, y estamos ante un género «intelectual» por excelencia.

Hay muchos tipos de actitudes no razonables, muchas cosas que pueden ser risibles como cómicas. Pero en cuanto a lo que nos importa, hay que señalar que el mundo alienado de los sentimientos viene a ser también risible en sus manifestaciones. En *As You Like It*, Shakespeare describe como cómica la melancolía misantrópica de Jacques (vuelve la espalda a las tareas del mundo), en *Tartuffe* Molière retrata como risible la fe ciega de Orgon en su «amigo» (falta de conocimiento de los hombres), en *El avaro* nos pinta como risible la pasión de Harpagon por

acumular riqueza (porque no hay racionalidad en sacrificar todos los placeres por una posesión «sin sentido» y «presuntuosa»); en *Georges Dandin* ridiculiza la ambición extremada (no hay racionalidad en ella, porque siempre se queda uno corto); en *L'école des maris* ridiculizan los celos (no hay racionalidad en ellos porque cuanto más celoso se hace uno, más le engañan). Aunque lo hace con gran ternura, también Lessing ridiculiza el orgullo de Tellheim, porque es tonto ser orgulloso con la persona que nos ama y a la que amamos.

Conforme se hace problemática la fe en la razón —y el romanticismo tocó ya a muerto en este terreno— la comedia pura se dirige cada vez más a ridiculizar los sentimientos convencionales (los espíritus horteras). En tiempos de Molière los sentimientos convencionales no eran todavía en modo alguno ridículos. Shaw es el gran ridiculizador del convencionalismo de los sentimientos. La escena sentimental de amor que abre *Love Marriage* va seguida en el segundo acto por este diálogo: «¿Amas el dinero?» «sí, mucho» es la cortante respuesta, y así el «gran sentimiento» queda revelado como «vida interior» del interés mezquino. Las «tiernas damiselas» demuestran ser gigantescas serpientes que cazan hombres, y los poetas sublimes y angelicales se manifiestan como personas mediocres que simplemente saben lo que quieren.

Siempre que en una comedia aparece como actor el «sentido común» y toma el bando de o encarna los sentimientos «razonables» de orden elevado o los dirigidos por la razón, frente a los sentimientos «absurdos», este principio es representado normalmente por una mujer. Así ocurre desde *Merry Wives of Windsor* hasta la *Cándida* de Shaw, pasando por Molière y por *Minna von Barnhelm* de Lessing. Es totalmente natural. La contradicción entre el pensamiento racional y la vida interior de los sentimientos en la era burguesa aparece también en la forma de división del trabajo entre los sexos. Cierto que las tareas de hombres y mujeres se han diferenciado siempre, y de ahí que difieran las normas y expectativas del sentimiento de hombres y mujeres. Pero el hecho de vida, registrado también como lugar común, según el cual el hombre encarna el «pensamiento» y la mujer el «sentimiento» es incuestionablemente producto de la era burguesa. Y el hecho de vida al que debe su origen ese lugar común es la formación de la familia burguesa. Esta familia, al menos en su tendencia y principio, se caracteriza por la intimidad: «my house is my castle» (mi

casa es mi castillo). La creación de la intimidad es primariamente tarea de la mujer, es ella la que debe moldear y extender dentro de sí misma y en su entorno los sentimientos apropiados: amor, ternura, tacto. De otro lado, el marido es el que vive en el «mundo»: el que debe reconocer las tareas ha de calcular, planear la racionalidad de los objetivos. Ha de ser «agudo», tener penetración, y estar familiarizado con el campo de acción proporcionado por una situación particular. Por supuesto, nada de esto significa que en la sociedad burguesa no hallemos hombres representativos del «sentimiento». Sin embargo, siempre están en conflicto con una razón considerada alienada. Pero si es una mujer la que representa el buen juicio, ya como «sentido común» ya desde el punto de vista de la «razón moral» de un orden elevado, entonces esa mujer no se rinde sino que preserva el carácter íntimo y «emocional» labrado en el mundo burgués, o al menos toma el bando del sentimiento contra el mero cálculo lo mismo que se enfrenta a las pasiones masculinas valoradas negativamente desde el punto de vista moral. De ahí el papel peculiar de las mujeres en las comedias que ridiculizan sentimientos alienados.

Sin embargo, si queremos analizar la intimidad emocional pura que vuelve la espalda a la tarea, es decir, el desarrollo de los sentimientos como fin en sí mismo, hay que seleccionar una figura masculina por las mismas razones señaladas más arriba, porque sólo en el caso de los hombres es representativo polémicamente ese comportamiento.

Analicé antes Werther: el cultivo consciente de los sentimientos en contraposición al mundo «del cálculo» es realmente característico de él, al igual que el culto de la subjetividad en contraste con la «sabiduría del sentido común» que evalúa diversos caminos de vida. Pero para los héroes sentimentales del siglo XVIII sigue existiendo en principio una tarea, es más, esta tarea la tienen siempre delante, y aunque no puedan alcanzarla, son muy capaces de formularla. Representando el «sentido común», Albert habla así: «denn freilich ist es leichter zu sterben als ein qualvolles Leben standhaft zu ertragen.» * La respuesta de Werther nos permite entrever el secreto del héroe sentimental: «Du nennst das Schwäche!... Ein Volk, das unter dem unerträglichen Joch eines Tyrannen seufzt, darfst du das

* «Pues ciertamente es más fácil morir que soportar constantemente una angustiosa vida.» (N. del T.)

schwach heissen, wenn es endlich aufgährt und seine Ketten zerreist.» * Así Werther es extremado, pero no excéntrico. La tarea para la que se había preparado la intimidad burguesa podía llevarse a cabo ya en la Revolución Francesa. Los «grandes sentimientos» tienen cada vez menos para qué prepararse: de ahí que desde el siglo XIX (ya en el período romántico) sean no meramente extremos, sino excéntricos.

El mirar estrictamente hacia dentro, la exclusividad de la construcción de sentimientos quedan encarnados con máxima belleza y elevación en la poesía de Baudelaire. Ahí ya no hay una tarea externa, pero la exigencia de una gestión doméstica de los sentimientos es tanto más fuerte. En la gestión doméstica de los sentimientos aislada del mundo, el Ego viene a ser el mundo. No hay objeto fuera del sujeto. El objeto exclusivo de análisis es el sujeto: todo análisis es auto-análisis. Los objetos sólo revisten valor suscitando sentimientos en el sujeto... el valor es el sentimiento, no el objeto. Es mi sentimiento el que da luz y color al mundo, el que hace todo «como objeto». Pero si no hay objeto-valor, ni acción-valor, sino sólo sentimiento-valor, entonces se pierde a la vez la claridad del significado de los sentimientos. Todo sentimiento viene a ser polivalente y ha de ser analizado constantemente. El hecho de que todo análisis sea autoanálisis significa también que el mismo autoanálisis es «abierto»: debo analizar «mi psijé» una y otra vez. El «valor» del talante, de la impresión instantánea, se incrementa terriblemente —cada temblor del alma asume una importancia excepcional—, todo el mundo de los sentimientos se alimenta de los «valores» de los temblores del alma.

Los conceptos de sentimiento se amontonan, se mezclan; constituyen las formas líricas. *Todos* los conceptos sentimentales son constitutivos: los que expresan sentimientos de percepción sensorial, los que expresan talantes, los que expresan afectos, los que expresan emociones. Colores, sonidos, olores, placeres, deseos, emociones, pasiones, homogeneizan la forma lírica; pero no hay voluntad. El sujeto se inhala a sí mismo y se exhala a sí mismo: de ahí la atmósfera insípida de la poesía. Todo está lleno de «mi corazón» y «mi alma», y ambos pueden estar «llenos» o «vacíos»; todo es enteramente deseo, tristeza,

* «¡Tú llamas a esto débil!... A un pueblo que gime bajo los insoportables trabajos de un tirano, puedes llamarle débil si finalmente no rompe ninguna cadena.» (N. del T.)

sufrimiento, voluntad, esperanza, alegría, pasión, languidez, remordimiento, dolor, cólera, melancolía, soledad, encantamiento, desgracia, desesperación... y todo ello es «profundo». El mundo oscuro (porque no tiene colores), infinito (porque no tiene objetos) no es nada en sí mismo; gozo y dolor, placer y deseo, riqueza y color, todo pertenece al «corazón». Es ésta una contradicción trágica, que no puede ser resuelta en la vida:

O Mort, vieux capitaine, il est temps! Levons l'ancre!
Ce pays nous ennuie, o Mort! Apareillons!
Si le ciel et la mer sont noirs comme de l'encre,
Nos coeurs que tu connais sont remplis de rayons! *

Sartre escribe sobre Baudelaire: «Tout est truqué parce que tout est inspecté, la moindre humeur, le plus faible désir *regardés, déchiffrés.* Et, pour peu qu'on se rappelle le sens que Hegel donnait au mot d'immédiat, on comprendra que la singularité profonde de Baudelaire est qu'il est l'homme sans immédiateté».[14] ¿Por qué se pierde la inmediatez, la espontaneidad del mundo del sentimiento? Sartre indica la raíz del mal: no es por culpa de la poesía, sino del hombre: es el problema de la infinidad maligna del autoanálisis, de la auto-reflexión.

Pero habíamos descrito el autoanálisis, la autorreflexión, el «cuidado del jardín» como un aspecto indispensable de la gestión doméstica de los sentimientos, y más aún, de una gestión consciente e individual de los sentimientos. Efectivamente, es indispensable, y sin ello no puede darse ninguna gestión doméstica «normal» de los sentimientos. Pero el autoanálisis, la autorreflexión no es más que un aspecto de la gestión normal de los sentimientos (de la gestión de los sentimientos que nos es dada como una norma). Si el individuo selecciona valores y tareas, que debe hallar, siempre tiene que volver a sí mismo y examinar si está realmente sintiendo según sus valores, si real-

* «¡Oh, muerte, viejo capitán, es ya el momento! ¡icemos ancla! / Este país nos hastía, ¡Oh muerte! ¡Aparejemos! / ¡Si el cielo y la mar son negros como tinta, / nuestros corazones, que conoces, están llenos de rayos!» (N. del T.)

(14) «Todo está falseado porque todo se inspecciona: el menor estado de ánimo, el más ínfimo deseo, *se examinan, se descifran.* Y, a poco que uno recuerde el sentido que daba Hegel al término «inmediato», se entenderá que la profunda singularidad de Baudelaire consiste en que es el hombre sin inmediatez.» J. P. Sartre, *Baudelaire; Les fleurs du mal,* prefacio, París, Gallimard, 1961, p. 6.

mente ha hallado emocionalmente su tarea. Pero desde el punto de vista de las tareas, de los valores, ajardina, selecciona de nuevo valores y tareas acordes con la naturaleza de sus sentimientos; su mirada se dirige primariamente hacia afuera; una parte de sus sentimientos se convierte en acto y conducta y son esos actos y conducta los que juzgan sobre sus sentimientos; las reflexiones reflejan el acto mismo; de ahí que también reflejen el mundo del sentimiento desde el ángulo del Otro. Así la supervisión de la autenticidad de los sentimientos, de su jerarquía, no es un proceso contínuo; tiene lugar en los empalmes, en las situaciones de conflicto. Si nuestra conducta y nuestras acciones se ajustan a la imagen que hemos formado de nuestro propio mundo de sentimientos, ¿para qué ibamos a volver la mirada hacia adentro, para qué íbamos a hacer de nuestra propia «alma» un objeto? Estando orientados hacia el mundo, la tarea, la acción, y la expresión del comportamiento crean ellos mismos una jerarquía entre nuestros sentimientos: la diferencia de valor entre la disposición sentimental decisiva, la emoción y el talante efímero, puede explicarse en acción. La influencia recíproca entre la tarea y el mundo del sentimiento «regula» la gestión doméstica de los sentimientos: volcamos nuestros sentimientos en lo que es relevante para nosotros (desde el punto de vista de nuestros valores elegidos, nuestras tareas, el Otro importante que hemos elegido como modelos, o desde el punto de vista de nuestra naturaleza), y los «ahorramos» en lo que no tiene importancia para nosotros.

La gestión normal (es decir, acorde con las normas) de los sentimientos no impide que éstos sean directos, espontáneos. Al fin y al cabo, al crear la armonía de nuestras posibilidades y capacidades, de nuestras tareas y valores, nos construimos una «segunda naturaleza». Y realmente esa «segunda naturaleza» funciona como algo «natural». Podemos confiar en ella, en sus impulsos e «instintos». Es una forma más elevada de espontaneidad, que incluye el aspecto de mediación, autorreflexión, auto-conocimiento, auto-conformación.

Sin embargo, sin tareas, sin un rendirse incondicionalmente al Otro, nunca puede desarrollarse esa espontaneidad secundaria. El autoanálisis y la autorreflexión asumen la forma de infinidad viciada. Equivalen a una gestión narcisista de los sentimientos.

Si la intimidad del mundo de los sentimientos es el único objeto de nuestra reflexión, entonces nuestra psijé y conducta

asumen formas narcisistas. Y el mundo de los sentimientos siempre se convierte en narcisista si lo enfrentamos polémicamente con el conocimiento y la acción dirigidos al mundo alienado.

Al principio partí del argumento de que la dicotomía entre pensamiento y sentimiento es incorrecta filosóficamente; porque en todo proceso cognoscitivo, lo mismo que en todo comportamiento directamente activo, el sentimiento está necesariamente presente (aunque sólo sea como trasfondo), y el pensamiento puede reintegrarse en cada uno de nuestros sentimientos, en las más subjetivas de nuestras disposiciones sentimentales, por mucho que pueda ser a primera vista su carácter emocional. Siempre estamos implicados en algo.

Esta observación filosófica no responde en lo más mínimo a las cuestiones planteadas por algunos hechos de vida. ¿Es posible realizar efectivamente en conjunción y simultáneamente, la conducta dirigida a conocer y actuar en el mundo y las emociones, y la conducta dirigida a cultivar las disposiciones emocionales? Hemos visto que la conducta emocional alienada y la conducta «racional» alienada siempre han existido pacíficamente una junto a otra. La prioridad de una conducta u otra (racional o emocional) ha sido afirmada por los que se situaban en relación polémica con el mundo alienado de los sentimientos (es decir, con la totalidad de los hechos de vida de la era burguesa). ¿Es posible, sin embargo, establecer en la vida real una armonía entre esas dos conductas polémicas? ¿Puede el principio filosófico que he propugnado pasar de idea reguladora a idea práctica constitutiva? Es posible desde un punto de vista antropológico, pero el que venga o no a ser constitutiva en la práctica es cuestión que no corresponde a la antropología. Permanece en pie la pregunta: ¿es posible detener la alienación, y por tanto la dicotomía, entre el mundo del sentimiento y el del juicio? Sobre la base de nuestra filosofía y nuestros valores, para nosotros esa es la tarea. Pero no es la tarea de la antropología.

CAPÍTULO III
QUÉ HAY MÁS ALLÁ DE LA «ABSTRACCIÓN» DE LOS SENTIMIENTOS BURGUESES

1. No mencioné todavía una consecuencia antropológica central de la alienación de la era burguesa: la escisión del ser humano entre *burgués* y *ciudadano*. Esa escisión no se da entre los niveles público y privado de la vida: el ciudadano activo en la vida pública, el noble que se convierte en burgués, el político socialista que entra en la escena de la vida pública burguesa, todos actúan en la mayor parte de los casos como *burgueses*. Bastará con referirse a los ministros de las novelas de Balzac o Anatole France, a los análisis de Millerand y sus compañeros efectuados por Rosa Luxemburg. No es la actividad política en sí misma la que constituye al ciudadano, sino más bien la relación del individuo con su actividad política. En el comportamiento *ciudadano*, la actividad política (y no sólo la actividad política) se deduce de los principios, es la aplicación de los principios a la vida; en cambio, en el caso del burgués, es la «prolongación» o extensión del interés individual, o tal vez su generalización como interés de grupo, estrato o clase. Por eso dijo Marx que el *ciudadano* es «abstracto» en comparación con el burgués. Mientras el burgués saca aspectos de su conducta política de las relaciones reales de la vida cotidiana, el *ciudadano* opone vida a principios. Al mismo tiempo la escisión *ciudadano*-burgués es una bifurcación en el carácter de la especie humana que aparece no sólo en la confrontación entre diversos tipos de individuos, sino que también «divide» la conducta de un mismo individuo.

El cisma ciudadano-burgués está latente en toda la era burguesa, pero sólo se hace explícito en tiempos de crisis profundas. Y en esos tiempos resulta obvio que la conducta de ciudadano y la de burgués no sólo son ambas productos de la era burguesa, sino también exigencias de esa era.

La era burguesa no es sólo la cultura del poder independien-

te de la economía, de la universalización de la producción de mercancías, de la industria y el comercio «prosaicos», sino que también es la única cultura que para hacerse y reorganizarse a un nivel más alto requiere una revolución puramente política. Aunque el ciudadano no sea necesario para realizar la «revolución industrial», resulta muy necesario para efectuar la revolución puramente política. Para realizar una revolución puramente política *el theatrum mundi* necesita gente que constituya su actividad a partir de los principios, que estén dispuestos a los mayores sacrificios y sean capaces de suspender sus intereses particularistas. Para que el mundo burgués se instale es preciso emprender la lucha abnegada por la «libertad» o «contra la tiranía».

Y la era burguesa es también la era de la formación de las naciones, siendo la nación la «comunidad ideal» de la sociedad burguesa. La creación y defensa de esa comunidad ideal (en guerras de liberación y nacionales) requiere el pathos del ciudadano y la actitud del ciudadano no menos que las revoluciones políticas. Se necesita gente altruista para realizar el egoísmo nacional.

La gestión de los sentimientos del burgués y del ciudadano difieren radicalmente. Tienen en común un rasgo que explica cómo es posible pasar con la mayor naturalidad de una a la otra. Ese rasgo común es la abstracción del mundo de los sentimientos.

a) La actitud burguesa se constituye o surge de la «prosa» de la existencia cotidiana. Es la guerra de todos contra todos por la mera preservación de la vida, por poseer, por tener más. El individuo contingente sin una comunidad sabe que es un átomo libre frente a la «necesidad» como tal. Reconocer esa necesidad y actuar en conformidad significa tener éxito, mientras que entrar en conflicto con la «necesidad» es perecer.

¿Cómo constituye esa actitud básica la gestión de los sentimientos?

En primer lugar la guía de los sentimientos corresponde primariamente al par de categorías orientativas de valor útil-nocivo. El par Bueno-Malo viene a ser sinónimo de útil-nocivo, o por lo menos tiende a serlo. La persona que no adopta el valor de la utilidad (el banquero que quiebra, el empresario en bancarrota, el que no sabe ser astuto, el perdedor) se ve rodeado de la aureola del desprecio moral. Lo útil es preferido tanto en el caso de los sentimientos cognoscitivos de trasfondo

como en el caso de las emociones y disposiciones emocionales. (Al mismo tiempo, la categoría orientativa de valor Bueno-Malo recibe un papel secundario, dentro de la noción de «utilidad»: sentimientos que son igualmente útiles no son considerados igualmente valiosos moralmente.)

La guía del par orientativo de valor Bueno-Malo en el mundo de los sentimientos puede conducir, como sabemos, a un completo bloqueo del mundo particularista del sentimiento (fundamentalmente de los rasgos y deseos particularistas), o a su represión; sin embargo, cuanto más heterogéneos y menos concretamente dados sean los valores, más puede el par Bueno-Malo guiar también el desarrollo individual de la propia naturaleza, el desarrollo de un variado mundo de sentimientos, de una riqueza de sentimientos. La guía de lo útil-nocivo puede también bloquear o reprimir rasgos y deseos particularistas que no se muestran «útiles», sin proveer una medida, un sistema de valores para el desarrollo de un mundo variado de sentimientos, de una riqueza de sentimientos. En realidad, de ningún modo podría proveer tal medida, porque la utilidad, en la medida en que no se subordina al Bien como categoría cualitativa, es siempre cuantitativa.

Las necesidades del burgués orientado a la utilidad son cuantificables: necesidades dirigidas a tales objetos, o a gozar de tales objetos, que pueden «aumentar» indefinidamente, que teóricamente no tienen límites. Eso compone el mundo del sentimiento del burgués. Y Kant caracterizaba adecuadamente este mundo del sentimiento con la palabra «Sucht». Tres «Süchte» dominan la gestión burguesa de los sentimientos: *Habsucht*, *Ehrsucht*, *Herrsucht* (o deseo de posesión, deseo de gloria, y deseo de poder). Los tres son sin límites. Nunca puede uno tener tanto que no ansíe más, ni tener poder suficiente como para no desear más, ni bastante gloria como para no ambicionar más. Kant diferenciaba entre el deseo de gloria y el amor a la gloria (*Ehrliebe*), no siendo este último cuantificable ni sin límites. Del mismo modo, se podría diferenciar entre el deseo de poder y el amor al poder o el deseo de posesión y el amor a la posesión, pues también éstos pueden ser cualitativos y distan mucho de ser necesariamente sin límites. (Por supuesto, esto todavía no nos dice nada sobre su valoración.) Pero la cultura burguesa produce la manifestación del Sucht: la «reproducción expansiva» vale también para los objetos del mundo de los sentimientos. Si no has producido «expansivamente», «pierdes». Al Ricardo III

de Shakespeare no le mueve el amor al poder, sino el deseo de poder (Sucht): siente que ese poder nunca es suficiente, nunca se siente bastante rey.

En el mundo burgués de los sentimientos es sin duda el deseo de posesión el que juega un papel decisivo entre los «Süchte». El dinero es cantidad «pura»: si tienes dinero, tienes todo, incluso gloria y poder. Marx escribe: «Alle Leidenschaften und alle Tätigkeiten müssen also untergehen in der Habsucht».[15]

El deseo (Sucht) es pasión. He llamado pasión a la disposición emocional que subordina todo sentimiento a sí misma, y que aniquila a todo sentimiento que se oponga a ella o difiera de ella. Sabemos que puede haber pasiones cualitativas que dejen de ser pasiones —pero no sentimientos— en cuanto deja de haber obstáculo a su realización, en cuanto su objetivo puede ser alcanzado. Las pasiones cuantitativas, como sabemos, no son así. Nunca pueden realizarse, ya que se caracterizan por una infinidad viciada. Todos los sentimientos heterogéneos quedan subordinados a ellas, todos los que se oponen a ellas quedan eliminados para siempre. Los deseos (Süchte) destruyen en el hombre las diversas cualidades del valor, y homogeneizan el «alma» en una sola pasión. Debo añadir, sin embargo, que adoptar una sola pasión dista mucho de ser necesariamente apasionante. Los deseos (Süchte) como pasiones pueden ser fríos y calculadores; por ello no es posible hablar de «entrega» o «compromiso» en el caso de los deseos (Süchte). La entrega-compromiso —o pasión en el sentido positivo del término— siempre se dirige a objetos de valor específicos, cualitativos. Pero la pasión de los *Süchte*, la pasión burguesa, sólo excepcionalmente es así; en general es muy prosaica.

Hegel se refirió agudamente a la cultura burguesa como el «mundo espiritual de la fauna». La expresión «mundo de la fauna» es ajustada, porque los *Süchte* funcionan como cuasi-impulsos. La psijé homogeneizada en el deseo de tener sigue a su deseo tan incondicionalmente como la persona hambrienta sigue al hambre. Es más: ese tipo de hambre nunca puede satisfacerse completamente, el deseo de tener nunca se sacia, nunca puede ser reducido. De acuerdo con las leyes cuasi-naturales de la naturaleza del mundo-burgués el Ego burgués desarrolla sus propias leyes cuasi-naturales. Y sin embargo, ese

(15) «Todas las pasiones y toda actividad tienen que sucumbir por tanto en la avidez.» MEW Erganzuggsband, p. 550.

«mundo de la fauna» es «espiritual», porque la realización del cuasi-impulso es un acto racional en relación al objetivo (calculado).

La expansión del Ego forma siempre parte del funcionamiento homeostático de los sentimientos. Pero la expansión del Ego en el caso del deseo de poseer no puede identificarse con la expansión de la capacidad del Ego para gozar o su capacidad de sentir. No estamos implicados en cualidades nuevas cada vez, en objetos, valores y Otros heterogéneos, sino siempre en lo mismo, siempre en aumentar lo mismo. Por citar a Goethe: el valor del hombre no está en lo que es sino en lo que tiene. El Ego permanece «pobre» mientras la persona se enriquece. Su brillo no es propio sino prestado. Como resultado de su reducción a una única pasión, cuantitativa, a un cuasi-impulso, se constituye un Ego que es homogéneo en el sentimiento (homogeneizado por el *Sucht*), que por tanto es también personalidad: la unidad de la personalidad es garantizada por la posesión. Esta personalidad unificada es al propio tiempo abstracta, porque se abstrajo de las cualidades sentimentales específicas.

Marx confrontaba el *ciudadano* abstracto con el «burgués concreto». En la medida en que tomamos en consideración la estructura del sentimiento del burgués (descrita también por Marx), entonces, en ese contexto, y si lo examinamos de cerca, aquella distinción deja de tener validez. El mundo del sentimiento del burgués es guiado, aunque en forma distinta, por una abstracción, lo mismo que el mundo del sentimiento del ciudadano. Los Egos de los *Süchte* cuantificados son homogéneos, pero también abstractos.

Es claro que el mundo burgués del sentimiento que hemos esbozado sólo ha prevalecido como tendencia, es decir, de ningún modo ha prevalecido en todos, ni tampoco ha prevalecido en la misma medida en todo estrato o individuo burgués. Diremos citando a Polanyi que incluso el mercado auto-regulado no ha sido sino una utopía de la sociedad burguesa, y en forma semejante también ha sido «meramente una utopía» el mundo burgués del sentimiento, socialmente generalizado. La racionalidad del valor nunca ha desaparecido enteramente, la tendencia de «abstracción» de los sentimientos ha suscitado una y otra vez tendencias contrarias. Pero es de esa utopía del mundo burgués del sentimiento de donde arrancó la ideología del Übermensch.

Los representantes de la ideología del superhombre plantean

como única realidad la utopía negativa del mundo burgués del sentimiento; son ciegos a la existencia de tendencias contrarias, o no creen en ellas; consideran como un fraude la conducta humana guiada por valores morales. (Aunque curiosamente no extienden su escepticismo al ciudadano, y son capaces de respetar ese tipo de personalidad, pero sólo ése.)

Mientras consideran al Ego reducido a los *Süchte* como individualidad potencial de la sociedad burguesa, desprecian e incluso aborrecen a esa sociedad y a todos los que se someten a sus leyes. Pero no aborrecen los *Süchte* mismos, sino más bien las inconsistencias en la realización de la pasión de poseer, sus características prosaicas. Están convencidos de que ellos, a diferencia de la burguesía prosaica, captan realmente los impulsos que mueven a la sociedad burguesa, y por lo mismo los impulsos que mueven a los miembros de esa sociedad, sin ningún tipo de racionalización. Al mismo tiempo, generalizan antropológicamente lo burgués: ¡Ahí tenéis al hombre! Consideran que pertenecen a un orden más elevado porque son capaces de comprender y porque desprecian. La actitud de penetrar y despreciar, piensan, les hace capaces de estilizar el egoísmo prosaico como «poético» y de derribar violentamente por los suelos a las almas «prosaicas». Los «auténticos fuertes», los «auténticos valientes» rompen todas las tablas de la ley, pues éstas ya no son válidas en modo alguno.

Balzac representó a ese superhombre en dos figuras gigantescas, Vautrin y Gobseck.

Vautrin es el burgués hecho demonio. Es diabólico porque no sólo se coloca a nivel práctico por encima de la moral, sino que hace de ello un principio, y debe su poder de atracción a ese principio constante aplicado. Sin embargo, el demonio del egoísmo sólo atrae a los que viven ya también dentro del círculo mágico del egoísmo, aunque «incoherentemente» porque tienen algunas «debilidades», por ejemplo sus sentimientos puros. No tiene poder alguno sobre los ciudadanos. «La virtud, querido señor estudiante, no puede dividirse: o está, o no está», dice Vautrin a Rastignac. Si alguien empieza a dividir la virtud, cae en sus redes. Sólo cara a esos trae cuenta levantar el *incógnito* (porque el burgués demoniaco, como todos los demás demonios, va «de incógnito»). «Con la respetabilidad nunca llegaréis a parte alguna... No me refiero a los ilotas que trabajan sin cesar y nunca alcanzan la recompensa de su trabajo. Vos tenéis virtud, cientamente, una virtud floreciente con toda su estupidez, pero

también tenéis miseria... El hombre es un ser imperfecto. Y no acuso a los ricos para defender a los pobres: el hombre es idéntico arriba, abajo y en medio. *De entre esos animales de un orden más elevado, por cada millón hay diez tíos recios que se colocan por encima de todo, incluso por encima de las leyes.* Yo soy de esos. Si sois un hombre de un orden más elevado, adelante, con un comportaos con arrogancia.»

Gobseck es también un burgués convertido en demonio, también él vive de incógnito. Nunca revela su identidad ante los que viven dentro del círculo mágico del deseo de posesión, pasa por entre ellos ocultando su rango, como un usurero ordinario. Reserva la autorrevelación para el hombre honesto, el fiscal Derville. Ese sombrío rey sin corona del mundo de las finanzas no se coloca fuera de la moralidad: golpea deliberadamente a los que viven en el mundo de los *Süchte*; se considera a sí mismo un «poder castigador»: «Tienes que pagar la lujuria, tu fama, tu felicidad, y los privilegios de que gozas.» Tiene una sola arma, el dinero, el oro. «Sólo existe un valor que merezca atención en el mundo. Es el oro.» Sólo es posible castigar con lo que constituye el supremo bien de todos, el objetivo, el contenido de su vida... el dinero. No se coloca a sí mismo fuera de la sociedad, sino que más bien se aprovecha de y lleva hasta el extremo la tendencia básica de ésta: los *Süchte* puros que han aniquilado a todos los demás sentimientos. «Soy lo bastante rico como para comprar la conciencia de los que controlan a los ministros... ¿no es tener poder? Puedo tener las mujeres más hermosas y sus más tiernas caricias: ¿no consiste en eso todo el placer? Y no son el poder y el placer los que simbolizan vuestro sistema social?» Los *Süchte* no sólo guían a Gobseck en la práctica, ni le guían tampoco con conflictos. No hallan sentimientos heterogéneos que se les opongan, porque esos sentimientos han dejado de existir.

En su gran mitología, Balzac asigna sin piedad el lugar que corresponde a los «superhombres». Los demonios burgueses del mundo burgués pertenecen a la misma prosa que sus pequeños burócratas. La suerte de Gobseck es quedar vacío, empobrecerse. Es el más solitario de los demonios. Su legado son los materiales ruinosos, como símbolo de la riqueza que decae y se hace inútil. El gran Vautrin culmina su carrera entrando en el servicio de policía. El burgués demoniaco muestra ser un burgués ordinario, y el «superhombre de un orden más elevado» sigue la ruta del hombre de rango inferior.

El «superhombre» del siglo XIX, es decir, el burgués envanecido que se sitúa por encima de la ley y del Otro, vive hechizado por la personalidad de Napoleón. Napoleón, el ideal burgués universal, se convierte en su caso en el ideal burgués por excelencia, que encarna y desprecia a la vez a la sociedad burguesa. Lo mismo ocurre con Raskolnikov, que une en su persona los principios de Vautrin y de Gobseck «siguiendo a Napoleón»: se eleva por encima de la ley y la moralidad, como Vautrin, castiga en privado, como Gobseck. La bondad le redime liberando en él los sentimientos subordinados a los Süchte: la compasión, la empatía, el amor.

b) El burgués, como hemos visto, puede no ser meramente burgués, sino también ciudadano.

El mundo sentimental del ciudadano, en parte en realidad y en parte en apariencia, es diametralmente opuesto al mundo de sentimientos del burgués. La virtud no puede dividirse, dice Vautrin. Bien, el ciudadano no escinde la Virtud, sino que es su campeón.

También el campeón de la Virtud subordina todo su mundo sentimental a algo. Pero ese algo no es el deseo de posesión, ni el egoísmo, sino la Causa. Elige una Causa, y ésta constituye toda su gestión doméstica de los sentimientos. Cada sentimiento recibe luz de la Causa, cada emoción se refiere a la Causa. En adelante, y siguiendo a Kant, voy a referirme al sentimiento suscitado por la Causa o relativo a ella como *entusiasmo*.

El entusiasmo del ciudadano es pasión en la misma medida que el deseo puro de posesión. También homogeneiza el Ego, subordina todas las emociones a una sola: la adoración de la Causa. Cualquier sentimiento que debilite ese entusiasmo «dividiendo» al Ego, la implicación en cualquier objeto o persona no relacionado con la Causa viene a ser secundario, e incluso parece una señal de debilidad. Todos nuestros sentimientos pertenecen a la Causa, no hay peligro de «derrochar» por ella, pero en cambio debemos economizar los sentimientos dirigidos a cualquier otro objeto, de forma que el entusiasmo por la causa no sea compartido por nada más. El campeón de la Causa considera toda oscilación sentimental como un particularismo que proviene de raíces «privadas».

Señalé que Napoleón es la Causa del burgués y he presentado la imagen burguesa de Napoleón. Pero también el ciudadano tiene una imagen de Napoleón. Esa imagen es el idead de su

entusiasmo. Heine escribe en *Die zwei Grenadiere*: «Was schert mich Weib, was schert mich Kind... mein Kaiser, main Kaiser gefangen.» (¡Qué importa mi mujer, qué importa mi hijo! ...¡Mi emperador, han cogido a mi emperador!) La mujer y los hijos, es decir, todo lazo emocional personal, toda disposición emocional viene a ser como nada frente a la Causa, única que merece sentimiento y entusiasmo.

Así, el entusiasmo del ciudadano abstrae el mundo sentimental del hombre no menos que los «deseos» del burgués. No del mismo modo, pero sí en la misma medida, porque la riqueza de sentimientos específicos se constituye a partir de la riqueza de las relaciones específicas, de implicaciones cualitativas distintas. Si el objeto de una sola pasión bombea hacia sí todo el potencial sentimental de una persona, y de tal modo que esa estructura psíquica se convierte en una predisposición, y elimina *a priori* todos los objetos que divergen de eso como objetos potenciales de sentimientos profundos, entonces la gestión de los sentimientos necesariamente se convierte en abstracta, sea cual sea el objeto de las pasiones. Trátese de una Causa o de un sistema de Causas, eso no altera el hecho de la abstracción del mundo del sentimiento. Por tanto, hablaré de entusiasmo abstracto cuando me refiera al entusiasmo del ciudadano. Con todo, como indiqué antes, esa abstracción no se da de la misma forma que en el caso de los *Süchte*. Los Süchte funcionan como cuasi-impulsos y por tanto abstraen espontáneamente del mundo del sentimiento, prácticamente «por sí mismos», sépalo o no el individuo. En el caso del ciudadano entusiasta, en cambio, la abstracción de los sentimientos es intencionada. El entusiasta abstracto empobrece voluntariamente su propio mundo de sentimientos. «Cultiva el jardín», realmente, en el suelo de su propia «naturaleza», pero de tal modo que arranca toda flor y condena a la destrucción a cualquier semilla productiva, para que crezca muy alto un solo árbol.

Esa estructura «abstractiva» del entusiasmo del ciudadano, por supuesto, no es independiente de las ideas a las que se dirige, es decir, del status de tales causas en la era burguesa.

Ni que decir tiene que las ideas, teóricamente hablando, son siempre abstractas. Y sin embargo, desde un punto de vista pragmático, podemos diferenciar entre ideas abstractas y concretas. Pues la idea nunca es meramente una idea, sino que siempre pertenece a un sistema de ideas. Ese sistema de ideas puede abstraer de las necesidades específicas de las personas espe-

cíficas reales, de sus necesidades y deseos vividos y formulados en la vida diaria, o, por el contrario, puede alimentarse de las posibilidades de necesidades concretas y variadas. Finalmente, y esto es importante, puede llegar a ser idéntico con el sistema de necesidades de la vida cotidiana. El sistema de ideas correspondiente a esta última variante no requiere entusiasmo en modo alguno (tal ocurre con el sistema liberal de ideas), y por tanto en este análisis me puedo permitir ponerlo entre paréntesis. Pero el entusiasmo es propio con las dos primeras variantes que he mencionado. Llamo idea abstracta al sistema de ideas que confronta la vida con la idea abstrayendo de las necesidades existentes de las personas que existen; mientras que considero idea concreta el sistema de ideas que deriva de las posibilidades de las necesidades humanas reales. Las ideas del entusiasmo abstracto o de ciudadano son ideas abstractas en ese sentido de la palabra.

Así, el entusiasta abstracto siempre se sitúa a sí mismo como «encarnación» de la idea frente al mundo obstinado, frente a la gente, que no comprende. Su actitud básica puede ser de dos tipos, según el status de su idea, pero en último análisis ambas actitudes son idénticas. O bien confronta el mundo con una relación de negativa absoluta (enfrenta a la idea con la realidad) y entonces todo el que no se sitúe en el mismo sentido absoluto fuera del mundo con una idea es condenado y juzgado superficial, o bien se relaciona con el mundo en el sentido de afirmación absoluta (cuando le rigen las «encarnaciones» de la idea, es decir, la Virtud), y entonces todo el que no se identifique en la misma medida absoluta con el mundo constituido por la idea es juzgado o considerado superficial.

Por democrática que pueda ser la ideología del entusiasta abstracto (y normalmente lo es), sus actitudes, su gestión de los sentimientos, es siempre aristocrática. No todo el mundo puede llegar a ser entusiasta, como no todo el mundo puede convertirse en «superhombre». Sin embargo, el entusiasmo del ciudadano es propio de situaciones de emergencia; no puede penetrar la vida cotidiana, porque la idea no se ha generado a partir de ahí. Y en cualquier caso, siendo por excelencia una pasión política, en la vida diaria perdería sentido.

No podemos negar grandeza al entusiasmo del ciudadano. En primer lugar, su propia existencia y continuo renacimiento muestra —aunque no sólo esto— que los sentimientos siempre se han rebelado contra la dictadura de *Habsucht*, que sigue exis-

tiendo un mundo del sentimiento no centrado en el egoísmo, que no puede ser totalmente exterminada la implicación que no es particularista, que la orientación útil-nocivo nunca puede sustituir por entero a la orientación de lo Bueno y lo Malo. El jacobinismo, entre otras cosas, demostró estos hechos al contemporáneo Kant.

Pero la crítica no puede permanecer muda ante el auto-sacrificio que despliega el ciudadano entusiasta con desprecio de su propia vida. Especialmente en la actualidad, cuando ha aparecido ya en la escena de la historia el entusiasmo concreto. La estructura emocional levantada sobre el entusiasmo abstracto tiene dos «zonas de peligro» que no pueden ser negligidas.

Hablando del ciudadano entusiasta señalé que se elevaba sobre la particularidad; pero eso es cierto sólo en parte, o mejor dicho, no se aplica a todo tipo de entusiasmo. Como hemos visto, el entusiasta abstracto no está «comprometido», en su caso el sentimiento relativo al objeto-Causa es claramente una pasión. No puede tomar distancias respecto del objeto de sus sentimientos y rendirse al objeto significa también una identificación acrítica. Esto sucede con facilidad tanto mayor cuanto que estamos tratando con una idea abstracta. Aunque todos los hechos contradigan a la idea abstracta, la respuesta sólo puede ser: «peor para los hechos». De ahí que el entusiasta abstracto sea la mayor parte de las veces un fanático.

He dicho que el entusiasta abstracto abstrae conscientemente su propio mundo del sentimiento. Le falta el gozo de vivir. Es un enemigo de la sensualidad, pues la idea abstracta requiere ascetismo. El entusiasta ciudadano no sólo reprime sus afectos, sino también sus emociones. Pero la «naturaleza» reprimida del Ego suele vengarse. Las inclinaciones particularistas reprimidas —no transformadas en disposiciones virtuosas— se abren camino por sí mismas a través de la ideología de la realización de la idea, sin que el entusiasta de la idea sepa siquiera de ellas. El fanatismo de la causa abstracta confunde incluso el auto-conocimiento. El representante más bellamente formulado de ese entusiasta ciudadano es el Gamelin de Anatole France. Ese fanático entusiasta de la Causa, que realmente se sacrifica, ni siquiera se entera de que cuando golpea al enemigo de la idea con el hacha de la Causa, ha racionalizado y realizado uno de sus sentimientos más particularistas, los celos.

La gestión doméstica del sentimiento del entusiasta, por tanto, es unilateral y perturbadora en su propio medio, en situa-

ciones límites. Sin embargo, él es el «albatros» de las situaciones límites, en las que vuela majestuoso; en cambio, en la vida diaria sólo es capaz, como mucho, de cojear penosamente. Ahora bien, los tipos más atractivos de entusiastas son precisamente los que cojean en la vida cotidiana. Llevan el estigma de la sinrazón y por eso parecen cómicos. Pero encarnan la grandeza de la idea y de la Virtud incluso en el mundo prosaico, y en eso son trágicos. Werle Gregers, con sus «exigencias ideales» es un entusiasta tragicómico de ese tipo, un albatros cojo.

La estructura abstractiva, empobrecida, de la gestión de los sentimientos del entusiasta no se hace explícita en los ejemplos, nobles a la postre, del albatros cojo; más bien se echa de ver cuando viendo su realización parcial, el ciudadano abandona la idea abstracta, o simplemente se resigna, porque considera que la idea es irrealizable. En el momento en que el entusiasta pierde de un modo u otro «su causa», pierde también la única orientación de su gestión de los sentimientos. Los afectos que habían sido reprimidos mientras se mantuvo un interés en la Causa, «estallan» repentinamente, y el mundo del sentimiento que no está formado individualmente, que no está construido, gira frenéticamente en una anarquía caótica. La psijé del antiguo entusiasta o bien se disuelve en la anarquía o bien busca un nuevo «principio ordenador», una nueva idea, sea la que sea; el entusiasta que vuelve a la vida diaria es el típico converso. O bien, y es el caso más frecuente, es arrebatado por la «ley» de la vida burguesa, los cuasi-impulsos toman el palacio de las ideas y el ciudadano se transforma con velocidad increíble en un burgués. Porque el entusiasmo cuestiona las características impulsivas de los *Süchte* pero como es incapaz de formar concreta e individualmente el mundo del sentimiento, expone a la gente a esos mismos impulsos. Así, en definitiva, el egoísmo y el altruismo, el deseo de posesión y el entusiasmo por la idea se dan la mano. El entusiasmo burgués puede trascender en principo la era burguesa, pero nunca puede trascenderla en su estructura de personalidad, en su mundo sentimental.

Quiero subrayar una vez más que la gestión del sentimiento del entusiasta descrita y cuestionada en las líneas precedentes no es más que una tendencia. Así como en la vida cotidiana burguesa conducida por los *Süchte* hay tendencias contrarias, de nuevo aparecen también contra-tendencias en el entusiasmo. Lo mismo que el hombre de interés puede rebelarse contra el interés, el hombre de la idea se rebela con frecuencia contra la

idea. La posibilidad de elegir libremente valores y tareas no llega a estar totalmente alienada ni en la libre competencia ni en la tiranía de la libertad. La abstracción de los seres humanos concretos nunca puede ser total.

Al analizar los *Süchte* mencioné el burgués demoniaco. Ahora pregunto: ¿es posible un ciudadano demoniaco? Hay agoísmo diabólico. ¿Es también posible el entusiasmo diabólico?

El demonio de los Süchte es tan viejo como la sociedad burguesa. Lo hallamos ya en Ricardo III, y hasta Vautrin. Pero empieza a morir en la literatura de mediados del siglo pasado. Fue Dostoievski el que creó sus últimos grandes representantes. La vida burguesa orientada al *Habsucht* se burocratiza: el que quiere tener cada vez más «no debe pasarse de la raya». En cambio, el entusiasmo diabólico aparece en la literatura precisamente en el momento en que desaparece el Habsucht diabólico: en la era de la crisis del mundo burgués del sentimiento, los años veinte del siglo XX.

En la época en que el mundo burgués del sentimiento nacía y florecía, el entusiasmo no podía ser demoniaco, porque nunca se colocaba por encima o fuera de la moralidad. Es más, como hemos visto, el ciudadano consideraba que la realización de la idea era inseparablemente la realización de la Virtud. Libertad, Igualdad, Fraternidad, la Revolución, la Patria, el Progreso, todo esto se reflejaba al mismo tiempo como virtud, como fuente de la «moralidad pura». Para que el entusiasmo llegue a ser un principio burgués diabólico tenía que quedar sin objeto; el entusiasmo demoniaco opone a los *Süchte* burgueses y a la «realidad prosaica» principios también burgueses. Pero ¿se opone en realidad a la estructura básica del mundo burgués, a su gestión de los sentimientos en general?

Se suele describir al Settembrini y la Naphta de *La Montaña Mágica* de Thomas Mann como dos tipos opuestos. No negaré esa oposición, pero quiero subrayar el rasgo común que les une: los dos son entusiastas. Settembrini es el entusiasta tradicional, en la medida en que lo son sus valores: razón, progreso, libertad, patria, etc. Por tanto no es diabólico. En cambio, el entusiasmo de Naphta no se nutre de los valores burgueses; su mundo de valores es una mezcla peculiar de principios que han superado y se supone que trascendido los principios burgueses. Colocándose fuera de los principios burgueses por excelencia, se coloca también a sí mismo fuera de la Virtud, y por ende su entusiasmo es diabólico. Pero por muy opuestos que

sean sus principios, la gestión de los sentimientos que se deriva del entusiasmo de Naphta y del de Settembrini estructuralmente son totalmente idénticas. Ambos «desaprueban» el mundo del sentimiento de Hans Castorp todo lo que contradice sus propios principios. La sensualidad y el amor son «sospechosos» para Settembrini, que entiende como debilidad el buscar la personalidad mediante rodeos, mientras que Naphta repele cualquier sentimiento guiado por la razón ilustrada, el deseo de conocimiento. Ambos abstraen, aunque no en la misma medida, del deseo específico y las necesidades específicas del hombre concreto. El entusiasmo demoniaco que aparece en el período de crisis del mundo burgués del sentimiento no va más allá de la estructura del mundo sentimental del ciudadano. Ese demonio es también el demonio del mundo burgués.

Los que pretenden trascender seriamente la sociedad burguesa, tratan también de superar las dos estructuras del sentimiento, las dos formas de «abstracción», la de los *Süchte* y la del entusiasmo.

Citaré a Marx, que formuló este problema en una época en que las mencionadas tendencias opuestas no podían haberse expresado en necesidades articuladas.

Marx confrontó la vida sentimental reducida, abstraída, empobrecida, de una sociedad alienada con la riqueza cualitativa de sentimientos de un hombre activo en muchas direcciones e implicado en muchas direcciones: «Die Genüsse aller bisherigen Stände und Klassen mussten überhaupt entweder *kindisch, ermüdend* oder *brutal* sein, weil sie immer von der gasamten Lebenstätigkeit, dem eigentlichen Inhalt des Lebens der Individuen gettrennt waren.» [16] De otro lado «Der reiche Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäusserung bedürfrige Mensch».[17] Naturalmente, toda persona tiene también deseos fijados *(fixe Begierde)*; éstos están vinculados a los sentimientos que sirven también a la preservación de nuestra homeóstasis natural (a los que he llamado impulsos). Los deseos

(16) «Los placeres de todas las hasta ahora posiciones y clases no tendrían que ser de ningún modo infantiles, ni brutales porque ellos fueron siempre separados de la común actividad de la vida y del real contenido de la vida del individuo.» *Deutsche Ideologie,* MEW, III, 404.

(17) «El hombre rico es al mismo tiempo la totalidad de la vida exterior humana del hombre indigente.» *Okonomische-Philosophische Manuskripte.* Erganzungsband, p. 544.

que derivan de los sentimientos de la homeóstasis no natural sólo pueden fijarse si se reducen la necesidad y la actividad humana, o si nuestras necesidades no pueden ser satisfechas. Sin duda, Marx miraba el deseo de posesión como uno de esos *fixe Begierde.* El deseo de posesión llega a ser un deseo fijado (una pasión), porque la necesidad humana es reducida a la posesión, y porque esa necesidad es cuantitativa —teóricamente insaciable y auto-reproductora.

Sin embargo, Marx rechazaba el entusiasmo por lo menos en igual medida que los Süchte. La vehemencia de ese rechazo le hace olvidar a veces incluso su propia metodología histórica. Me refiero a la confrontación del drama shakespeariano con el drama schilleriano. El de Shakespeare es superior al de Schiller porque en Shakespeare los principios de los individuos emanan de la situación vital, de la totalidad del carácter, mientras que en el caso de Schiller los héroes son meros portavoces de ideas. No pretendo debatir esa jerarquía, pues Marx tiene toda la razón en ello. Sólo cuestiono la expectativa de que sobre la base de un mundo burgués del sentimiento ya desarrollado (y no *in status nascendi*) pudiese ser posible pintar nada a la manera de Shakespeare. Los héroes de Schiller no son portavoces de ideas porque el poeta haya optado por un recurso pobre, sino porque los entusiastas que aparecieron en la escena mundial en tiempos de la Revolución Francesa eran realmente portavoces de ideas, porque realmente sus principios no emanaban de la vida burguesa concreta sino que se situaban precisamente en oposición a esa vida concreta. Marx rechaza a Schiller porque rechaza el entusiasmo burgués.

El proletariado no tiene ideales a realizar, escribe en forma polémica. Los proletarios no pretenden realizar ninguna idea abstracta, sino crear un mundo a la medida de sus propias necesidades, presentes y radicales. No es que a Marx le faltase el entusiasmo. Pero los objetos y fuentes de ese entusiasmo no eran ideas abstractas, sino seres humanos concretos, es decir, la sociedad postulada en el futuro que va a permitir que se desarrollen todas las potencialidades del individuo, y que por tanto tiene como centro al individuo concreto.

El entusiasta de ese objetivo no puede ser entusiasta de una idea; el fanatismo de la idea no puede reprimir las cualidades heterogéneas de sus sentimientos. Es más, son las disposiciones emocionales con relación a seres humanos específicos, las disposiciones implicadas en el Otro las que ocupan la posición más

elevada en el mundo del sentimiento del Ego. Marx escribe: «Meine Liebe zu Dir... erscheint... als ein Riese, in die sich alle Energie meines Geistes u. aller Charakter meines Herzens zusammendrängt. Ich fühle mich wieder als Mann, wil ich eine grosse Leidenschaft fühle... Aber die Liebe nicht zum Feuerbachsehen Menschen, nicht zum Moleschottschen Stoffwechsel, nicht zum Proletariät, sondern die Liebe zum Liebchen u. nämentlich zu Dir, macht den Mann wieder zum Mann.» [18]

2. He analizado la crisis del mundo del sentimiento burgués en los años veinte; fue entonces cuando la crisis se hizo explícita, y se expresó por última vez en el gran arte. Desde ese momento en adelante no es el mundo burgués del sentimiento el que se sitúa en el foco del gran arte de la era burguesa. A pesar de todas sus contradicciones, lo que tienen en común las novelas Joseph de Thomas Mann, las novelas de Heinrich Böll, las piezas de Brecht, las farsas de Beckett es que no se han formado desde el punto de vista del mundo burgués del sentimiento. Por supuesto, todo eso no significa que haya «muerto» de la noche a la mañana la típica estructura sentimental burguesa, sino más bien que el arte reacciona a nuevas tendencias con bastante rapidez, y a tendencias distintas de aquél. Ni siquiera hoy podemos hablar de desaparición completa de la estructura burguesa del sentimiento, pero su retroceso ha venido a ser obvio, especialmente durante y después de la Segunda Guerra Mundial. Las nuevas estructuras de sentimiento que aparecen en la postguerra —valoradas desde mis propias posi-

(18) «Mi amor por ti... aparece... como un gigante, pues en él confluyen todas las energías de mi espíritu y todo el carácter de mi corazón. Me siento de nuevo hombre, pues siento una gran pasión... Pero no es el amor por el ser humano de Feuerbach, por el metabolismo de Moleschott, por el proletariado, sino el amor por la amada, y especialmente por ti, lo que convierte al hombre de nuevo en hombre.» A pesar de todo esto, es innegable que se pueden detectar en la personalidad de Marx cierto número de rasgos de entusiasmo abstracto. Sin embargo, éstos no derivan de la estructura de su mundo mental, sino del carácter centrado en el trabajo que tuvo su vida. La gestión doméstica de los sentimientos de personalidades orientadas hacia la objetivación es análoga (si no idéntica) durante toda la era burguesa con la del entusiasta abstracto. Sin embargo, éste es un problema particular que no puedo analizar aquí. (Ver mis ensayos «Über die Armut am Geiste», Sobre la pobreza de espíritu, en *Lehrstück Lukács*, Suhrkamp, 1975 y «Das Zerschellen des Lebens an der Form» en *Die Seele und das Leben*, Suhrkamp, 1977.

ciones antropológicas— no pueden ser descritas inequívocamente ni como de orden «más elevado» ni como de orden «más bajo», pues contienen ambas «tendencias». Sea cual sea nuestra valoración, sin embargo, y por muy heterogéneos o incluso contradictorios que sean los valores (o no valores) que suscitan (de nuevo, desde mi punto de vista), la formación de la estructura del sentimiento tiene un rasgo común, que es la concreción: la cualidad abstracta de los *Süchte* y del entusiasmo está desvaneciéndose más y más.

Permítaseme hacer una observación preliminar importante desde mi punto de vista. El reino de terror y desgracia de Hitler mató el mito del superhombre. Ese mito no puede resurgir de nuevo, porque sus consecuencias han hecho explícita su naturaleza diabólica. La personalidad de Hitler se ha hecho negativamente representativa, porque fue el demonio del entusiasmo, pero también el último demonio de los *Süchte*. El hecho de que Hitler mató el mito del superhombre no implica, por supuesto, que con ello doblasen las campanas por el líder carismático. Esta categoría es mucho más amplia que la de «superhombre». Este último es el demonio del mundo burgués, el primero puede ser el representante y movilizador de las más diversas estructuras de sentimiento.

Echemos una ojeada al proceso de «concreción» de la estructura sentimental que está teniendo lugar ante nuestros ojos, primero desde el punto de vista de los *Süchte*, luego del del entusiasmo.

a) Para el análisis de la concreción del Ego homogeneizado por «Süchte» abstractos, tomaré los materiales de la sociedad norteamericana. Allí se expresa esa tendencia con la mayor crudeza, y allí donde fue reconocida por primera vez. La sociología que aborda la crítica de la sociedad ha observado el fenómeno de la transformación de la estructura de la personalidad a partir de los años cincuenta: por ejemplo, C. Wright Mills en su obra sobre los trabajadores de cuello blanco, Whyte en su obra sobre *El hombre de organización*. Es muy conocida la tipología de Riesmann: llama a la personalidad del burgués clásico «dirigida internamente» y al tipo de personalidad contemporáneo «dirigido por otro».

La orientación correcto-incorrecto, eficaz-ineficaz que se desarrolla en ésta, sustituye gradualmente, cada vez más, a la orientación útil-nocivo. Mientras que en tiempo de la orienta-

ción útil-nocivo había un sólo valor —tener (cada vez más)— y no había más «éxito» o «eficacia» que tener más, en el caso de la orientación correcto-incorrecto, el valor que manda es el de la justeza. Y no se trata simplemente de adecuarse a la sociedad, sino que cada tarea específica, cada lugar en la división social del trabajo requiere un ajuste total. Y sin embargo, la orientación hacia esa adecuación de ningún modo suprime los Süchte, que funcionan dentro del ajuste, en relación a él.

Si la tarea que manda es una sola, tener, entonces el Ego es abstraído, dirigido a un solo objetivo cuantificable, y es homogéneo. La infinidad viciada de la orientación a poseer es capaz de integrar la personalidad. Pero si la tarea suprema es el ajuste al sistema específico permanente de expectativas, si es ése el objeto exclusivo (o por lo menos principal) de nuestra implicación, entonces el mundo del sentimiento se caracteriza por la formación de sentimientos concretos a la medida del sistema de expectativas. Sabemos que el trabajo provee siempre tareas especiales para la gestión de los sentimientos; esto resulta positivo y constitutivo en la gestión de los sentimientos sólo si ese trabajo permite la realización de la personalidad, si nuestra implicación en el trabajo conecta también con otras tareas (tareas sociales generales, o desarrollo de nuestra disposición a sentir por medio de contactos humanos armónicos). Pero si no es éste el caso, si nuestro mundo del sentimiento es regulado sólo por el lugar que ocupamos en la división social del trabajo, y más aún, como un resultado de mero «ajuste», entonces la estructura sentimental específica determinada por el trabajo se disocia del conjunto de la personalidad. Es más, el hombre se ve ante tareas alternantes, las capacidades sentimentales desarrolladas en una de ellas no tienen sentido en otra. Por tanto, la estructura concreta de los sentimientos varía alternativamente, y por tanto no puede ser profunda. Además, el hombre tiene que ajustarse no a una sino a diversas tareas. Esas tareas requieren implicaciones sentimentales completamente heterogéneas: cuanto mayor sea el número de tareas al que tengamos que ajustarnos más superficies sentimentales igualmente superficiales se desarrollan. Así nuestros sentimientos vienen a ser papeles: cada papel es específico, pero esos papeles no forman un conjunto, sino que cada uno de ellos es independiente de los demás. La personalidad no tiene un principio de organización, y por tanto no tiene una gestión doméstica de los sentimientos. El Ego emocionalmente abstracto tenía una

gestión del sentimiento, fuese cual fuese nuestra valoración de la misma. El Ego que se ajusta a diversos papeles específicos, en cambio, por falta de una gestión de los sentimientos, se limita a imitar. El lugar de la gestión del sentimiento lo ocupa la imitación de modelos de sentimiento, y esos modelos son producidos a escala masiva por el cine, por los medios de comunicación.

La «función ordenadora» de los valores morales específicos en el mundo de los sentimientos se desvanece de este modo todavía más que en el caso del hombre de los *Süchte*. Aunque éste subordinaba la moralidad a la utilidad o inutilidad (o racionalizaba lo útil como Bueno), sin embargo, para homogeneizar la personalidad, para que los sentimientos particularistas o incluso las emociones se subordinasen a la racionalidad siempre dada del objetivo, necesitaba las normas funcionales abstraídas moralmente de las situaciones específicas. La educación autoritaria hacía al hombre duro y cruel, pero le daba fuerza de voluntad, y desarrollaba la conciencia de responsabilidad respecto de la suerte de la personalidad. En su ideología, la educación permisiva que corresponde a la orientación al ajuste, se dirige a desarrollar la personalidad, pero en la práctica es totalmente inapropiada al efecto. La naturaleza propia de un niño nunca puede desarrollarse si por lo menos en los nudos decisivos no se encuentra confrontado a objetivaciones del sentimiento que funcionen como normas, con exigencias morales. La educación permisiva no ofrece puntos de cristalización para la personalidad, deja al azar el posible desarrollo de la personalidad. Nunca puede desarrollarse una auténtica personalidad si al niño no se le dan o no se le exigen unos puntos de cristalización. Aunque los sentimientos particularistas no sean reprimidos, tampoco son regulados, y de ahí que no se pueda formar la jerarquía del Ego, que no llegue a estructurarse. La educación permisiva —a pesar de todos los intentos de legitimación ideológica— pertenece, lo repito, a la orientación al ajuste. El Ego que no es jerárquico y estructurado resulta particularmente apto para ajustarse a cualquier papel; donde no hay profundidad, se da rienda suelta a la imitación superficial de los sentimientos.

La relación entre educación permisiva y «ajuste» se nos manifiesta también en su ideología común, que es el determinismo psicológico.

El padre permisivo piensa: no debo plantearle exigencias a

mi hijo, para que no adquiera «complejos» y no se convierta en un «frustrado». La ideología del ajuste argumenta: si no puede uno ajustar totalmente su psijé, queda perturbado, «no es normal». La sociedad no puede funcionar sin perturbaciones porque algunos de sus miembros han desarrollado diversos «complejos» en su niñez. Como observa conscientemente Bertalanffy, «Al fin y al cabo, cuando un niño es asocial o fracasa en la escuela, cuando un joven comete una violación o un criminal —un pobre diablo— comete asesinato, todo eso es culpa de una mala educación, de rivalidades familiares, etcétera».[19] Rápidamente, como un buen sismógrafo, las novelas policíacas aceptaron esa ideología.

Los detectives privados despreocupados de Archer, de Ross McDonald, simpatizan profundamente con la «pobre» niña que mandó una carta chantajeando a su madre y echó a su abuela al agua, porque amaba a su padre (que, por supuesto, luego resulta que no era el auténtico); otra joven señora manda a cuatro hombres al otro mundo, pero es perfectamente comprensible, porque su padre adoptivo la había criticado siempre por ser hija ilegítima. O bien: ¿cómo podía una mujer sola indigente dejar de educar a su hija para ser la asesina de cuatro hombres?

Pero la ideología psicologizante del ajuste oculta peligros mucho mayores. Porque declara enfermas a todas las psijés que no puedan o no quieran ajustarse totalmente, sea el que sea el signo o la forma de ese no-ajustarse. El sentimiento concretado o encarnado en jugar papeles hace imposible, como hemos visto, cualquier moralidad. El hombre decente es el que se ajusta con éxito. Son signos de perturbación física, de enfermedad, no sólo todas las normas éticas que impidan el ajuste, sino también cualquier sentimiento de moralidad, por vago que sea, que se rebele contra el ajuste. Esa tendencia del pensamiento contemporáneo penetra incluso a la ciencia, para volver a la vida cotidiana. Tenemos un ejemplo estremecedor de esto en la obra de Grinker y Spiegel *Men under Stress*. Analiza casos de pilotos que experimentaron el «stress» y se curaron. Un ejemplo: un capitán de 25 años pierde en combate a su amigo. No había dado a su amigo una información adecuada antes de la batalla, y esto le hace sentir una mala conciencia que le atormenta, se siente responsable de la muerte, y sufre depresiones

(19) Ludwig von Bertalanffy, *Robots, Men and Minds*, Braziller, Nueva York, 1967, p. 8.

frecuentes. «Tendría que haber permanecido en la formación. No estaba donde debía... Tal vez debería haberle explicado antes de salir en formación. ¿Por qué no lo hice?»[20] Para cualquier persona moralmente normal esa pregunta es pertinente, y lo mismo la mala conciencia. No le parece así al psicólogo. Querían curarle de la «enfermedad» de la mala conciencia, y lo consiguieron. «Analizan» que el capitán había «proyectado» la rivalidad familiar de la infancia sobre su amigo, y que ése era el origen de su falsa mala conciencia. La curación del piloto se ilustra con la siguiente frase: «Es una tontería que gente inteligente se deje preocupar por las cosas como me ha ocurrido a mí.»[21]

Otro caso: realizando instrucción, un capitán de 27 años hace saltar de un tiro el ojo de un amigo suyo, y luego se siente culpable. De nuevo los psicólogos emprenden la terapia, y el hombre se cura realmente: «empezó a bromear y reír».[22]

En esas condiciones, no hay que sorprenderse de que el piloto de bombarderos Eatherly fuese declarado «anormal» porque tenía mala conciencia; ésta se debía a que la bomba atómica lanzada sobre Hiroshima bajo su mando había extinguido de un solo golpe la vida de 200.000 personas.

Abstraerse del contenido moral de los sentimientos es particularmente inadecuado cuando el individuo cuyos problemas queremos resolver tiene sentimientos morales. La culpabilidad o la mala conciencia son sentimientos morales negativos —estamos implicados negativamente en nuestro acto, en nuestra conducta— y su misma existencia demuestra que el individuo es guiado por valores morales también en sus sentimientos. En este caso no es posible substituir el confesionario por el diván del psicólogo determinista. Por supuesto, a todo el mundo le gustaría librarse de algún modo de sentimientos de culpabilidad o mala conciencia. Si la mala conciencia se hace permanente, bloquea la auto-afirmación, que es una necesidad para todo el mundo, en mayor o menor medida. El confesor absuelve, pero al tiempo condena. En cambio el psicólogo trata mi pecado como una «enfermedad», me priva del sentimiento de responsabilidad por cuanto busca y «halla» la causa de mis sentimientos culpables en fuerzas o circunstancias que caen fuera de mi control.

(20) R. Grinker, J. Spiegel, *Men under Stress*, Londres, 1945, p. 283.
(21) *Id.*, p. 288.
(22) *Id.*, p. 298.

Me absuelve, pero no me condena. El hombre capaz de sentimiento moral, sin embargo, necesita que su acto sea juzgado, lo mismo que necesita que su personalidad sea aprobada. Si se omite ese juicio, entonces ocurren con frecuencia perturbaciones psíquicas auténticas, porque la personalidad no puede soportar la omisión del juicio. Eatherly pedía que se le llevase ante el tribunal de Nüremberg para ser juzgado como un criminal: deseaba el juicio como auténtica absolución.

La importancia práctica del juicio moral ha sido reconocida y formulada por cierto número de psicólogos americanos. Permítaseme hacer referencia a Angyal, que vio un factor de recuperación en suscitar «sentimientos realistas de culpabilidad», o a Mowrer, o a la «tercera vía» de que he hablado repetidamente.

Los representantes de la «tercera vía» plantean la cuestión con mayor amplitud y profundidad todavía. No analizan las perturbaciones psíquicas causadas fundamentalmente por una divergencia respecto del ajuste, sino más bien las perturbaciones que derivan del propio ajuste con éxito. Por tanto, su criterio de «normalidad» difiere del de la psicología determinista. Para ellos «normal» es una categoría de valor; consideran «normal» a la persona con muchas facetas, que tiene un Ego fuerte y es capaz de ordenar y establecer una jerarquía en su mundo sentimental. Maslow lo ha formulado así: «lo que en psicología llamamos "normal" es en realidad la psicopatología del término medio».[23] En cuanto a Rollo May, escribe: «La neurosis es precisamente un ajuste; y ahí está el problema.»[24]

Lo que está en cuestión es la utopía behaviorista del *Walden Two* de Skinner. En Skinner, los representantes del ajuste con éxito con gente satisfecha, alegre y feliz. En cambio, la tercera tendencia afirma que el ajuste con éxito es fuente no de «felicidad» sino de ansiedad permanente.

Antes de analizar esta contradicción, detengámonos un momento en lo que puede haber de común entre esos adversarios ideológicos. Sin duda el que ambos dan prioridad al estado de felicidad. Porque en el mundo burgués del sentimiento —a diferencia de la antigüedad— la felicidad ocupaba un rango bajo. Ni que decir tiene que incluso en el mundo burgués la felicidad

(23) *Existential Psychology*, edición de Rollo May, Nueva York, Random House, 1961, p. 60.
(24) *Ibid.*, p. 77.

como fin de la vida ha seguido siendo un lugar común de la vida diaria, pero la rendición completa al placer del momento, el instalarse armoniosamente en un estado perfecto, son de facto ajeno al mundo burgués del sentimiento. Si el hombre del mundo burgués del sentimiento (sea el hombre de los *Süchte* o el entusiasta) le dice alguna vez al instante que es bello y debería perdurar, como Fausto («verweile doch, du bist so schön»*), el diablo se lo lleva en seguida. En cambio, con la concreción del mundo del sentimiento el valor felicidad pugna de nuevo por ocupar un lugar más alto, y en caso de lograr un «ajuste con éxito» podemos decir «basta». Somos funcionarios respetados, cabeza de una familia grande, y por tanto somos felices. En cambio, los adversarios del «ajuste» dan prioridad a la felicidad desde un punto de vista completamente distinto. De un lado, para ellos la personalidad que ha llegado a disfrutar de sí misma es feliz, pues ha llegado a ser una personalidad completa y por tanto ya no queda nada que trascender. De otro lado, devuelven sus derechos a los momentos de felicidad en la experiencia cumbre auto-indulgente y total.

Pero de momento no quiero añadir nada más sobre la prioridad dada al valor felicidad en el segundo sentido. Pero quiero decir mucho más sobre el primero. El hecho de que la «tercera vía» haya identificado la personalidad que disfruta de sí misma con el «hombre feliz» se relaciona con la teoría naturalista de la personalidad que coloca entre paréntesis los conflictos y las tareas (analizada en mi obra *Sobre los instintos*). Incluso actualmente, la persona implicada en la solución de grandes tareas sociales (por muy desarrollada que tenga la personalidad) no puede ser identificada con «la persona feliz». Los sentimientos de la persona que en este mundo nuestro es feliz porque aprueba su propia personalidad no son adecuados para la tarea. La persona que ha cumplido con su deber tiene el derecho a no tener mala conciencia y a vivir en paz consigo misma. Pero el sentimiento moral negativo no es el único sentimiento doloroso. Y la ansiedad de la persona desintegrada no es la única forma de miedo. La suerte de los demás puede resultar también dolorosa, y podemos sentir miedo también por los demás. Y la suerte de los demás, la suerte del mundo, crea tantos problemas que prácticamente podemos considerarla infinita.[25]

* «Quédate aún, eres tan hermosa...» (N. del T.)
(25) Para un análisis más detallado del problema de la felicidad ver mi libro titulado *La vida cotidiana*.

Pero volvamos a Skinner y a la confrontación con la «tercera vía». El *Walden Two* de Skinner es sin duda utópico, lo que, desgraciadamente, no significa que en teoría no pueda ser realizado, pero sí significa que no puede ser extrapolado a partir de la realidad. Las experiencias presentes parecen confirmar los presupuestos de la «tercera vía». El ajuste no detiene la neurosis, sino que, por el contrario, la aumenta. En realidad, la concreción del mundo del sentimiento basada en el ajuste y el papel conduce a una ansiedad continua. El Ego debilitado, privado de su centro de control, sólo puede cambiar, pero no crecer: los sentimientos no se seleccionan desde el centro-Ego, sino que reciben una selección prefabricada, y la aceptan. El Ego no puede expandirse, su mundo propio no está estructurado. Las emociones prefabricadas o imitadas funcionan como meros sentimientos de orientación, pues el propio contacto con otros seres humanos viene a ser una «técnica». Y así se pierde una de las particularidades más características de las emociones y las disposiciones emocionales: su carácter «vinculante». Si el mundo del sentimiento del hombre de los *Süchte* está ordenado en torno a los cuasi-impulsos, el mundo del sentimiento concertado a imagen del papel se ordena en torno a sentimientos cuasi-orientativos. Sabemos que la medida de los sentimientos orientativos estrictamente hablando es ante todo el par de categorías orientativas de valor eficaz-ineficaz. Excepto en el caso único del sentimiento de moralidad (que se remite al sentido común moral) no tienen una referencia de valor moral. En general los sentimientos orientativos no son sentimientos que constituyan la personalidad, o sólo lo hacen indirectamente.

Sabemos también que los objetos de nuestro miedo son determinados bien por la experiencia personal bien por el conocimiento social comunicado a la persona («lo peligroso»). Cuanto más fuerte sea la personalidad, más coinciden ambos. Citemos de nuevo a Aristóteles: el hombre valiente teme lo que tiene que temer. Pero en una personalidad débil, sin un núcleo Ego, esa coincidencia nunca se da: toda experiencia oculta una trampa, todo produce miedo. Sólo la persona que tiene fuerza puede «hallar fuerzas en sí misma». El hombre a merced de sus papeles se caracteriza, precisamente por eso, por una ansiedad neurótica permanente.

La serie tarea — objetivación emocional del valor (norma) — sentimiento, como hemos visto, se ha visto modificada de muchos modos durante la era burguesa, pero esa triple dimensión

ha persistido de alguna forma. Pero en el caso de la concreción moderna del sentimiento se desarrolla una secuencia relativamente nueva, en la que falta uno de los eslabones de la serie. Sigue habiendo una interrelación directa entre la tarea y el sentimiento, pero de tal modo que es claramente la tarea la que manda. Ya no se da la mediación del valor, ya no hay objetivaciones del sentimiento que guían, normas morales que funcionan independientemente y moldean los sentimientos en general.

Por supuesto, también en este caso estamos hablando sólo de una tendencia, que, como siempre, pone en movimiento una contra-tendencia. Y naturalmente esa contratendencia tiene una base sobre la que levantarse: no sólo se basa en la rebelión de los sentimientos contra la concretización a imagen del papel, sino también en el hecho de que esa concreción a imagen del papel no se ha completado, ni de lejos. La comunicación de las objetivaciones de valor se ha debilitado, pero nunca ha desaparecido por entero.

La propia neurosis, si se quiere, es una forma de rebelión. Es la protesta inconsciente del organismo, del sistema nervioso, contra la depravación de la personalidad. El sentimiento no puede cumplir la función expansiva de la homeóstasis. En el curso de nuestro análisis ya nos hemos encontrado con el bloqueo de la función expansiva del sentimiento —el obrero en la situación capitalista clásica, que ve reducido el objetivo de su vida a la mera subsistencia—. Marx decía de ese obrero que se encuentra incómodo en su alienación. En el caso del burgués dedicado a los *Süchte* los sentimientos cumplen sin duda su función de expansión de la homeóstasis: la infinidad viciada de poseer cada vez más ha «expandido» el Ego, aunque sólo en dirección cuantitativa. Pero en la concreción del sentimiento a imagen del papel el bloqueo de la expansión de sentimientos se hace general, y como resultado estratos cada vez más amplios de la sociedad, es decir, individuos que ocupan las posiciones más diversas en la división del trabajo empiezan a «sentirse mal» en su alienación. Ahora bien, la reacción neurótica no es típica de todo tipo de alienación; aparece como manifestación social general cuando el trabajo alienado y el comportamiento inútil son característicos de un mismo individuo. Y esto, como tendencia, es característico del individuo típico del mundo contemporáneo.

Pero la rebelión contra la concreción del sentimiento a imagen del papel asume también formas conscientes. Uno de los

dirigentes de las «sentadas» de la Universidad californiana de Berkeley, Mario Salvio, lo formuló así: «Llega un momento en que el manejo de la máquina se hace tan odioso, te enferma tanto el corazón, que no puedes ya participar... tienes que poner el cuerpo encima de las ruedas y los engranajes, encima de las palancas, encima de todo el aparato, y tienes que detenerlo.»[26] Tanto la expresión «enferma el corazón» como la de que »no puedes participar», lo mismo que el lanzar el cuerpo contra la máquina suscitan el sentimiento vital que se encuentra en el origen de la rebelión. «No puedes participar» es el grito de desesperación de la persona que se pierde a sí misma, expoliada. Lanzar el cuerpo desnudo contra la máquina es igualmente el gesto de la desesperación. Pero «no puedes participar» significa, por lo mismo, que no queremos participar; y el cuerpo enfrentado a la máquina, como símbolo del organismo —del organismo indisolublemente y perpetuamente individual— encarna también una obligación: la de detener la máquina.

La rebelión contra la concreción del sentimiento a imagen del papel se revela en la primera parte de la frase citada, y no por casualidad. El éxodo de los papeles, el éxodo moderno, se ha hecho masivo, y eso se da tanto si esas masas aumentan como si disminuyen, e incluso a pesar de que algunos vuelvan siempre a comer el rancho de Egipto. El objeto del éxodo es la conquista o reconquista del «núcleo» de la personalidad (o, como dicen ellos, la «identidad») en las comunidades de gente libre. Los que «abandonaron» los papeles en la división del trabajo han creado su propia jerarquía de valor del sentimiento. El ápice de ésta lo ocupan las disposiciones emocionales: amor y amistad.

Sentir es estar implicado en algo; el sentimiento es primer término o trasfondo según que el énfasis esté en la implicación o en el objeto de la misma. Las disposiciones sentimentales, como sabemos, son siempre sentimientos de primer término, y es su carácter de «figuras» lo que las hace emociones. Para que nuestros sentimientos de primer término y de trasfondo se desarrollen armónica y proporcionadamente, necesitamos tareas (en primer lugar y ante todo, trabajo), que son procesos primariamente cognoscitivos o manipulativos, y en los que el sentimiento —dejando a un lado situaciones límite —juega un papel

(26) Citado por Rollo May, *Psychology and the Human Dilema*, Princeton, Van Nostrand, 1967.

de trasfondo. Si el cultivo de las disposiciones emocionales se hace exclusivo dentro del Ego, entonces es también imposible una gestión «normal» de los sentimientos; el placer de la satisfacción del deseo desplaza por completo el placer de conseguir el objetivo, y el mundo del sentimiento se compone entonces de series de sensaciones.

El máximum de sensaciones de disposiciones emocionales es sin duda la experiencia-cumbre, en la que desaparece la dicotomía entre sujeto y objeto, unificados en el «gran momento». Puede hallarse una experiencia cumbre similar en la actividad erótica, en la recepción de la obra de arte, en celebraciones comunitarias. Ahora bien: la experiencia cumbre forma parte de la gestión doméstica de los sentimientos, pero de otro lado es preciso que el mundo de los sentimientos no llegue a centrarse en la experiencia cumbre.

Sin duda la concreción del sentimiento a imagen del papel impide auténticos sentimientos, hace imposibles las disposiciones emocionales, y, por tanto, la experiencia cumbre. Así como la auto-reflexión contínua (comportamiento narcisista) impedía la posibilidad de relación directa, ésta queda también bloqueada con la imitación del sentimiento, la reducción de este a «técnicas», porque el carácter directo del sentimiento es expresión pura del Ego. Así no nos puede sorprender que en el caso de los que «desertan» del mundo de los papeles, se desarrolle radicalmente esa contratendencia: la relación directa pura, el cultivo de la expresión espontánea del Ego. La expresión de sensación directa no es necesariamente experiencia cumbre, pero toda experiencia cumbre es también directa. El culto de lo directo es también culto de la experiencia cumbre.

La contracultura significa reconquistar la personalidad alienada. a elegido como una de sus formas el desarrollo de la capacidad directa de disfrutar. Los valores supremos son las disposiciones emocionales; en éstas la capacidad directa de disfrute alcanza su pleno desarrollo en la experiencia cumbre. He ahí la razón de que la contracultura fuerce la experiencia cumbre, sobre todo en forma de identificación directa con el Otro. De ahí el culto del erotismo, y el culto de las drogas. Por supuesto, el culto de la sexualidad caracteriza también la concreción del sentimiento a imagen del papel. Sólo que ahí tiene otra función, podríamos decir que higiénica. La «higiene sexual», la vida sexual sin complejos asegura el ajuste con éxito. Pero en la contracultura no es la sexualidad sino el erotismo lo que se cultiva,

y el objetivo es la experiencia cumbre, la relación directa redescubierta, la identificación entre sujeto y objeto.

No es sorprendente que la experiencia cumbre pueda forzarse con drogas. Porque la experiencia cumbre pertenece a la homeóstasis «normal» del hombre, pero está muy lejos de ser un suceso diario. Si queremos hacerla cotidiana, debemos «concentrar» nuestro organismo con este objeto. Sin embargo, este proceso conduciría a la desintegración de la gestión doméstica del sentimiento. Aun dejando a un lado el hecho de que algunas drogas causen daño bioquímico al organismo, la experiencia cumbre forzada transtorna el equilibrio psíquico. Como nuestras energías no son infinitas, la experiencia cumbre forzada disminuye en última instancia la capacidad de sentir.

A esta conducta dirigida a la relación directa y la experiencia cumbre voy a llamarla radicalismo del talante. Ese radicalismo reduce el mundo a la relación directa entre el Yo y el Tú. No puede afirmarse que tal radicalismo construya el mundo sobre la base de esa relación pues sobre la relación directa pura no puede construirse ningún mundo ni sociedad. Al mismo tiempo, es radicalismo, porque niega radicalmente y vuelve radicalmente la espalda no sólo a la sociedad americana contemporánea, sino a toda la era burguesa en general.

Así hemos llegado al antagonismo del mundo contemporáneo de los sentimientos, un antagonismo que puede ser superado, pero sólo si los límites del mismo son trascendidos por las masas. De un lado, tenemos participación en la división social del trabajo; esa participación, sin embargo, tiende a conducir a la concreción del sentimiento a imagen del papel, y a la pérdida de la personalidad. De otro lado tenemos el éxodo que abandona la división social del trabajo, pero conduce al radicalismo del talante. Este, como forma de vida, es también inadecuado para el desarrollo de un individuo polifacético rico en sentimientos. Porque sin un objetivo de trabajo la personalidad pierde uno de sus «principios ordenadores» claves. Por no hablar del hecho de que el único tipo de gestión doméstica del sentimiento que ofrece realmente un modelo es el que puede ser generalizado en teoría. Desertar de la división del trabajo hace *a priori* no generalizable el «radicalismo del talante».

¿Cómo trascender ese antagonismo? Sin duda, es posible si el radicalismo del talante se diese la mano con el entusiasmo. Pero no con el entusiasmo burgués de las ideas abstractas, sino con un nuevo tipo de entusiasmo, que «invierta» sus sentimien-

tos en la realización de las tareas específicas de una nueva sociedad, con un entusiasmo cuyas tareas sean a la medida del hombre concreto. Pero el encuentro ha de ser un encuentro real. Porque el entusiasmo, por muy concreto que sea, necesita el radicalismo del talante; el sentimiento compuesto de ideas necesita la capacidad sensual.

b) No pretendo analizar aquí la historia del entusiasmo en nuestro siglo, ni tampoco las grandes llamaradas del fuego del entusiasmo abstracto, o las repetidas desilusiones a que éste ha conducido, siempre acompañadas del rechazo contemporáneo de las «grandes palabras». Me limitaré a analizar la aparición del entusiasmo concreto. Y el material en que me voy a basar son las últimas cartas de antifascistas condenados a muerte.

Estamos ante una situación límite, el último límite; todo autor de esas cartas se encuentra ante la ejecución inmediata. Sabemos que las situaciones límite son suelo fértil para el entusiasmo abstracto. Y precisamente por ese motivo es asombroso que en tal situación límite extrema dejen tan arrinconadas las grandes palabras esos hombres, juramentados de la idea, que en su mayoría ven en su «propia muerte» la realización de su vida, que no sólo han sufrido sino que realmente eligieron su suerte. Y con todo, ese rechazo de las grandes palabras de ningún modo implica en su caso la negación de una vida centrada en una idea. Por el contrario, precisamente porque aceptaron esa vida, rechazan u omiten las «grandes palabras». Sus ideas son ideas del mundo, que no pueden decirse con palabras abstractas: tienen que recurrir a la descripción, la explicación, la concreción. Sus ideas derivan de las necesidades de los hombres (y se refieren a su vez a ellas). En cada frase brilla el pathos, pero es un pathos subordinado, que no aparece directamente sino a través de formulaciones muy factuales.

No pretendo decir que en esas cartas no haya nunca un entusiasmo abstracto en el sentido antiguo. Lo hay, y mucho. Pero creo que eso era de esperar. Lo inesperado, lo que requiere análisis, es la tendencia contraria.

¿Cómo se expresan las características de tal tendencia concreta en esas importantes cartas de despedida?

Lo que primero nos llama la atención es el rechazo de la glorificación del heroísmo del martirio. Esas personas admirables no se consideran «héroes», ni esperan heroísmo de otros: «Ich bin nur ein Vorläufer gewese in meinem teilwise noch unk-

laren Denken und Wollen»; «Ich gebe mein Leben wie tausend und aber tausend andere jungen Menschen»;«Ich bin auch keinn Held oder Märtyrer, sondern ganz einfach, was ich immer war, ein einfacher, gazz einfacher Mensch»; «Du sollst kein Märtyrer sein».* El heroísmo, la idea del martirio por una idea, pertenece al entusiasmo abstracto. Ese heroísmo exige la subordinación total del mundo del sentimiento a la idea, y sólo gente «especial», los que se elevan por encima de las posibilidades del término medio, son capaces de él. Pero si la muerte elegida es la «muerte de la gente sencilla», entonces el énfasis se pone en la vida de la gente sencilla, en lo que todo el mundo puede elegir y buscar. La muerte elegida es la complexión de la vida elegida: «dieser Tod passt zu mit... Es ist sozusagen mein eigener Tod, wie es einmal bei Rilke heisst».** Las cartas de despedida no se centran en la muerte de un mártir, sino en una vida que todos pueden seguir.

¿Qué tipo de vida halla su complexión en esa muerte? ¿Por qué mueren esa gente?

Un motivo que se reitera es el de cumplir con el deber; el otro se relaciona la mayor parte de las veces con ese primero: salvar a los demás. «He cumplido mi deber tan bien como he podido.» «Podía haber salvado la cabeza de varias maneras. Pero prefiero la ejecución a la traición, o sea que muero decentemente.» «Tengo la conciencia tranquila.» «Tengo también un gran consuelo: ningún amigo tendrá que seguirme a la cárcel.» «En ese cabalgar entre la muerte y el diablo, la muerte es el noble compañero.» «Piensa en el hecho de que treinta muchachas rusas podrán conservar su prometido, 10 mujeres inglesas su marido y 30 niños americanos su padre en lugar de que tú me conserves a mí.» ¿Qué norma de vida hay tras esos mensajes? La de realizar el propio deber, que siempre se expresa en implicación en gente concreta, en la vida o la suerte de Otros. Aquí tenemos una vida a la medida del hombre cotidiano. Un deber que va acompañado por el amor, no por el amor de una idea sino por el de seres humanos, y al mismo tiempo amor por

* «Con mis pensamientos y deseos en parte todavía no claros, he sido un precursor.» «Doy mi vida como miles y miles de otros jóvenes.» «Tampoco soy un héroe o un mártir, sino muy simplemente lo que siempre he sido, una persona sencilla, muy sencilla.» «No debes convertirte en un mártir.» (N. del T.)

** «Esta muerte es a mi medida. En cierto sentido es mi propia muerte, al modo en que lo plasmó Rilke.» (N. del T.)

la vida, por todos los pequeños placeres y la belleza de la vida. «Amo infinitamente a la vida y a la gente, y por eso dejo la vida sin reproche y sin odio.» «Ama la vida, ama a cada uno de los demás, aprende a amar, comparte el amor, defiende el amor.»

Esos hombres consideran su propia vida y muerte como garantía de un futuro más humano, y con razón. No porque se consideren excepcionales, sino precisamente porque saben que quieren y encarnan lo posible para todos, creen que su vida puede convertirse en ejemplo y así formar parte integrante de un futuro en el que su actitud llegue a ser generalizada: «Me considero un poco como la hoja que cae del árbol para convertirse en abono. Pero la calidad del abono depende de la calidad de la hoja.»

La realización del deber emparejada con el amor es el simple amor a la vida, la importancia que tiene para nosotros la vida de los Otros, y todo eso nos dibuja la idea concreta de la que han sacado su pathos esa gente. Ninguno de ellos tiene dudas sobre la realización de la idea, pues ésta está «pegada al hombre». En cambio a veces se preguntan sobre la cercanía humana real de la idea concreta, eso se lo preguntan constantemente. Uno de ellos lo formuló bellamente: «Tal vez os parezco un poco egoísta cuando hablo... de mis ideales, que avalo con la vida.» El hombre al borde de la muerte, al hablar de su ideal ve egoísmo incluso en el pathos de la idea concreta, ese egoísmo del autosacrificio anti-vida que es propio de la idea abstracta.

El entusiasmo concreto siempre intenta formular el futuro en que su actitud vital se generalice; un futuro que ofrezca ricas posibilidades de vida a todo el mundo, un futuro que contrasta con el presente y que al mismo tiempo se proyecta desde las necesidades concretas. Es precisamente ese futuro concreto el que guía su entusiasmo.

«La verdad es que tras el dolor viene la profundidad y tras la profundidad el fruto... pero esto lo considero y todos debieran considerarlo no como el sueño de que vuelvan los tiempos de preguerra; en lugar de eso, soñad todos, jóvenes y mayores, en crear un país no unilateral sino puramente humano, para todos nosotros. Es de esa gran donación de la que tiene sed nuestro país, algo que todos los jóvenes compañeros campesinos pueden entender y sentir con gozo, en que pueden participar.» «Deseo una Francia libre y unos franceses felices, *no* una Francia orgullosa, primera nación del mundo, sino una Francia trabajadora, trabajadora y decente...» «Esa es la suerte

de todos los que no reconocen como fundamento al mundo de hoy y de mañana sino que en todas las circunstancias piensan en un futuro en que el contacto entre hombre y hombre se regule según normas basadas en valores distintos.»

Con frecuencia hallamos aspectos hiliásticos en la apelación al futuro. Al fin y al cabo, alienta en muchos la creencia en que las terribles pruebas del mundo van a llevar a la cátharsis de toda Europa; el mito del amanecer, del alba, de la resurrección, se puede encontrar en las cartas de los condenados a muerte de las más diversas ideologías: «esperamos el alba en que el sol dorado se abra paso por el cielo negro azabache», «Se acercan grandes tiempos. Va a llegar a Europa una nueva era. Al día siguiente de la guerra llegará el socialismo...» Pero con la misma frecuencia damos con el cuestionamiento del hiliasmo; la mayor parte de los entusiastas concretos ven el deber incluso en el amanecer del futuro. Cito de nuevo: «Esa es la suerte de los que no reconocen como fundamento el mundo de hoy ni el de mañana.» O: «Nuestro trabajo empieza precisamente después de la guerra.» Y una partisana belga de 24 años lo formuló con concisión poética, expresando conjuntamente ambas actitudes: «Hoy es un día hermoso y cálido, que para mí es el símbolo del amanecer, que veo alborear. ¡Utilizadlo bien!» Tal vez no sea demasiado tarde.

Realmente, la actitud del individuo en ese nuevo entusiasmo adquiere una significación que está a nuestro alcance. El hombre de la vida burguesa cotidiana podía admirar al entusiasta, pero de nada le servía. Sin embargo, el entusiasta de las ideas concretas no es un albatros. Puede volar no sólo en la estratosfera, en el aire enrarecido de las situaciones límites; sus pies están firmemente asentados en la tierra. Ama la vida, los placeres de la vida, a la gente. No es un asceta, no desprecia la capacidad de disfrutar. El entusiasmo por la idea no reprime la totalidad de sus sentimientos, ni espera de los demás que hagan lo propio. Pero en todo momento apunta a la tarea. Es el individuo significativo de la era moderna, al que Brecht llamaba simplemente «el hombre bueno», acertando en el corazón de la cuestión:

«Die guten Leute erkennt man daran
Dass sie besser werden
Wenn man sie erkennt. Die guten Leute
Laden ein, sie zu verbessern, denn

Wovon ird ein Kluger? Indem er zuhört
Und indem man ihm etwas sagt.

Für ihre Geschenke wissen sie Gründe anzugeben
Sie weggeworfen wiederfindend, lachen sie.
Aber auch darin sind sie verlässlich, dass wir
Sie verlassen.

Wenn sie Fehler machen, lachen wir:
Denn wenn sie einen Stein an die falsche Stelle legen
Sehen wir, sie betrachtend
Die richtige Stelle.
Sie verdienen jeden Tag unser Interesse wie sie sich
Ihr Brot verdienen jeden Tag.
Sie sind in erwas interessiert
Wass ausser ihnen liegt.
(Lied über die guten Leute) *

No se puede negar que hay entusiastas concretos, que hay «gente buena». Es prácticamente indiscutible que con su ejemplo de no estar implicados en sí mismos (y precisamente por esos nos invitan a superarles), encarnan un tipo de persona a imitar y que puede ser imitado. Aunque es totalmente discuti-

---

* «A la buena gente se la reconoce
porque mejora
cuando se la reconoce; la buena gente
te invita a que las mejores, pues ¿cómo y
de qué se forma el sabio? Escuchando
y porque le dicen algo.

»Saben dar razones para sus regalos
cuando los vuelven a encontrar tirados, se ríen.
Pero también son de confianza en esto, en que
los podemos abandonar.

»Si cometen errores, nos reímos:
pues cuando colocan una piedra en el lugar equivocado
nosotros, mirándoles,
vemos el lugar adecuado.
Se merecen nuestro interés cada día, al igual que
cada día se ganan su pan.
Están interesados en algo
que está fuera de ellos.»

(La canción de la buena gente)

ble que, en general, ese tipo de persona pueda ser imitada *hic et nunc*.

La estructura psíquica del «hombre bueno» no es aristocrática, como lo es la del entusiasta burgués, y sin embargo en la práctica, actualmente, ese mismo «hombre bueno» es aristocrático. Porque hay un ancho foso entre la vida concreta y la idea concreta, y con ello la vida ordenada en torno a la causa viene a ser constantemente elitista. La «élite» del entusiasmo concreto, a diferencia de la élite social e incluso la intelectual, es la única élite portadora de futuro. Y con todo no deja de ser élite en tanto la idea concreta no se encuentra con la vida concreta, en tanto el futuro no se hace presente. En ese futuro, por citar una vez más una carta desde el umbral de la muerte: «El contacto entre hombre y hombre se regulará según normas basadas en valores distintos.» El entusiasmo concreto debe darse la mano con el radicalismo del talante, la idea ha de encontrarse con las necesidades, no ya para dar lugar a ese mundo, sino simplemente para empezar la labor que hará posible su creación.

EPÍLOGO
EL SUFRIMIENTO HUMANO

Debemos diferenciar entre dolor y sufrimiento

El dolor (me refiero al dolor mental) el propio de las relaciones humanas en todas sus formas. Significa que en esa relación falla algo. Ese signo significa al mismo tiempo: «ayúdate a ti mismo» y «ayuda a los demás».

El dolor es un sentimiento negativo. Puede esta negatividad ser reflectiva, en la medida en que se refleje sobre algo que ya ha ocurrido. Cometo un error, hiero a alguien, hago un movimiento en falso, tomo un decisión equivocada... «ayúdate a ti mismo», «ayuda a los demás». La negatividad puede tener el carácter de omisión: no he satisfecho mis necesidades, o las de otros: «ayúdate a ti mismo», «ayuda a los demás». La posibilidad de ayudar va siempre incluida en el dolor.

Pero el dolor se desarrolla precisamente cuando la acción o el inhibirse de hacerla ha estado vinculado desde el principio a la intención, ha estado vinculado a una decisión consciente o inconsciente, a la selección. Es el individuo el que introduce el dolor en su propio mundo y en el mundo de los demás, y por tanto el dolor no está fuera de él. Emana de él, es su sino: «Du stolzes Herz. Du hast es ja gewollt.» * Es su sino aun cuando sea causa del dolor de otro. Al fin y al cabo, fue él quien seleccionó al Otro en las relaciones humanas. Si mi amigo me traiciona, está en juego mi conocimiento de la gente. Incluso cuando resulta que sus tareas no merecen la pena, es cosa de su sino: fue él quien eligió sus tareas. También aquí: «Du stolzes Herz. Du hast es ja gewollt.»

El dolor es un aspecto inevitable de la vida humana. Sin él

* «Tú, orgulloso corazón. Tú ya lo has querido.» (N. del T.)

no puede haber gestión normal del sentimiento. La capacidad polifacética de sentir incluye la capacidad de sentir dolor: es el rostro de la pobreza dentro de la riqueza.

En cambio, el sufrimiento es un tipo de dolor que me cae completamente desde fuera. No depende, ni siquiera relativamente, de mi intención, mi decisión, mi opción. No es activo, sino pasivo (sufre la acción). El sufrimiento no indica: «ayúdate a ti mismo, ayuda a los demás». Porque es un tipo de dolor para el que no hay ayuda. Como mucho, el sufrimiento puede ser sufrido.

Como seres naturales, estamos expuestos inevitablemente al sufrimiento, porque estamos expuestos a la muerte. Podemos convertir nuestra propia muerte en dolor sólo —y muy excepcionalmente— si no es muerte natural, si la hemos elegido; pero la muerte natural viene siempre desde fuera, no tenemos nada que ver con ella, y experimentamos la muerte de los demás, de las personas que queremos, como sufrimiento. La naturaleza nos es ajena. Nunca podemos hacer otra cosa más que soportar el sufrimiento.

Pero como seres sociales no estamos sometidos inevitablemente al sufrimiento. Y sin embargo, como seres sociales, estamos sometidos al sufrimiento.

Estamos sometidos al hambre, las guerras, la opresión.

La mayoría de la humanidad sufre.

El hombre debe llegar a ser un individuo, rico en sentimientos polifacéticos, cualitativos.

Pero la mayoría de la humanidad sufre. A la persona que lucha con el hambre, a los sometidos a la opresión y las guerras, a los que nunca deciden, a aquellos por quienes siempre deciden otros, a los que sufren, ¿podemos decirles: sed individuos, haceos ricos en sentimientos polifacéticos, cualitativos?

En el mundo burgués del sentimiento la humanidad era una idea reguladora en general; sólo se hacía constitutiva en la moralidad. De la idea de humanidad se desprende que en nosotros mismos y en el Otro debemos respetar al hombre, la dignidad humana, el ser libre. Y esto debe ser así también hoy. Pero hoy esto no basta.

La humanidad ya no es una idea abstracta, sino un problema, y por tanto debe convertirse en principio constitutivo. Llegar a ser un individuo, rico en sentimientos polifacéticos y cualitativos depende de si la humanidad puede llegar a ser para el individuo una idea constitutiva, un problema.

El sufrimiento de la humanidad ha de transformarse en dolor... En el caso de los que sufren ellos mismos, como en el caso de los que saben que otros sufren.

«¡Ayúdate a ti mismo... ayuda a los demás!»

Como sabemos, hemos de aprender a sentir. Pero para ello, hay que convertir el sufrimiento en dolor. Y el sufrimiento tiene que cesar. Porque como seres sociales no estamos inevitablemente sometidos al sufrimiento.

Hacer que deje de haber sufrimiento es la tarea fundamental para el hombre contemporáneo. Y nunca ha sido tan difícil esa tarea. Porque nunca ha sido tan grande el peligro.

La bomba de hidrógeno amenaza al hombre con la exterminación. En el período que sigue al nacimiento, la subnutrición —sobre todo en proteínas— daña irreversiblemente el desarrollo del cerebro. Siete de cada diez niños de todo el mundo están subnutridos.

Sentir significa estar implicado en algo.

Hay que convertir el sufrimiento en dolor, para que podamos implicarnos en la causa de la humanidad. «Ayúdate a ti mismo»... «Ayuda a los demás»

ÍNDICE GENERAL



1. **La pasión por el discurso**
Cartas a los estudiantes de comunicación
Daniel Prieto Castillo
2. **La querella de Martín Luis Guzmán**
Fernando Curiel
3. **Las siete lámparas de la arquitectura**
John Ruskin
4. **Retórica y manipulación masiva**
Daniel Prieto Castillo
5. **Punto y línea sobre el plano**
Wassily Wasilievich Kandinsky
6. **El origen de la vida**
Alexander Ivanovich Oparin
7. **Diseño y comunicación**
Daniel Prieto Castillo
8. **De lo espiritual en el arte**
Wassily Wasilievich Kandinsky
9. **¿Qué es una Constitución?**
Ferdinand Lassalle
10. **La fiesta del lenguaje**
Daniel Prieto Castillo
11. **La enciclopedia secreta**
Francisco Guzmán Burgos
12. **El sutra de la serpiente**
Antigua poesía budista
Carmen Dragonetti
13. **Rizoma**
Introducción
Gilles Deleuze, Félix Guattari
14. **El suicidio**
Émile Durkheim
15. **La poesía del Quebec**
Una introducción
Antonio Urrello
16. **Introducción a la literatura fantástica**
Tzvetan Todorov
17. **La división del trabajo social**
Émile Durkheim
18. **Democracia posible**
El diseño político de Max Weber
Griselda Gutiérrez Castañeda
19. **Las actividades básicas de las artes plásticas**
Juan Acha
20. **Las formas elementales de la vida religiosa**
Émile Durkheim
21. **El miedo a la cirugía**
Guillermo Vasconcelos P.
Mauricio Vasconcelos A.
22. **Comunicación en los valores**
Eduardo Garza Cuéllar
23. **Alegoría de la creación**
Héctor Ceballos Garibay
24. **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**
Max Weber
25. **Telenovelas, televisión y comunicación**
El caso de México
F. Javier Torres Aguilera
26. **Zen y el arte de los arqueros japoneses**
Eugen Herrigel
27. **El político y el científico**
Max Weber
28. **El origen de la familia**
La propiedad privada y el Estado
Friedrich Engels
29. **Cultura y comunicación**
Francisco Prieto
30. **Foucault y el poder**
Héctor Ceballos Garibay
31. **Literatura e ideología**
El primer Mariano Azuela (1896-1918)
Jorge Ruffinelli
32. **La libertad**
Arthur Schopenhauer
33. **Sociología de la religión**
Max Weber
34. **Breve historia de México**
De Hidalgo a Cárdenas (1805-1940)
Jan Bazant
35. **Democracia. Entidad de dos caras**
El discurso del PRI y la corriente democrática
Adrián S. Gimate-Welsh
36. **Bases para la estructuración del arte**
Paul Klee

37. **Educación y sociología**
Émile Durkheim

38. **Diarios íntimos**
Paul Gauguin

39. **Tao Te King**
Lao-Tse

40. **Cartas desde la locura**
Vincent Van Gogh

41. **Escritos literarios**
Arthur Schopenhauer

42. **El arte de la guerra**
Sun Tzu

43. **Las reglas del método sociológico**
Émile Durkheim

44. **El discurso del método**
René Descartes

45. **Viktor E. Frankl**
Guillermo Pareja

46. **El Príncipe**
Nicolás Maquiavelo

47. **La pasión de escribir**
Gustave Flaubert

48. **El amor, las mujeres y la muerte**
Arthur Schopenhauer

49. **Poder y democracia alternativa**
Héctor Ceballos Garibay

50. **Discurso autoritario y comunicación alternativa**
Daniel Prieto Castillo

51. **Comunicación y educación**
Francisco Prieto

52. **Cartas de amor**
Sigmund Freud

53. **El contrato social**
Jean Jacques Rousseau

54. **Cartas de amor a Nora Barnacle**
James Joyce

55. **Los conceptos esenciales de las artes plásticas**
Juan Acha

56. **Análisis estructural del relato**
Roland Barthes, Tzvetan Todorov, *et al.*

57. **El mito de la psicoterapia**
Thomas Szasz

58. **Lecciones de estética**
G. W. F. Hegel

59. **El canto del Señor**
Bhagavad Gîttâ

60. **El arte de la polémica**
Héctor Ceballos Garibay

61. **La telaraña magnética**
Y otros estudios radiofónicos
Fernando Curiel

62. **La pugna sagrada**
Comunicación y poesía
Óscar Wong

63. **La cultura popular**
R. Stavenhagen, M. Margulis, *et al.*

64. **El cuento fantástico hispanoamericano en el siglo XIX**
Estudio y textos
Oscar Hahn

65. **El periodismo mexicano**
Ardua lucha por su integridad
Francisco Javier Torres A.

66. **El juego de pelota prehispánico**
Y sus supervivencias actuales
Lilian Scheffler, Regina Reynoso, Víctor Inzúa C.

67. **El diagnóstico de la comunicación social en México**
Francisco Prieto

68. **La literatura oral tradicional de los indígenas de México (*Antología*)**
Lilian Scheffler

69. **Psicología de la posible evolución del hombre**
P. D. Ouspensky

70. **Teoría del dibujo**
Su sociología y su estética
Juan Acha

71. **Marinero que se fue a la mar**
Juegos y entretenimientos de los niños de México
Lilian Scheffler

72. **El libro del té**
Okakura Kakuzo

73. **De viva voz**
Entrevistas con escritores
Marco Antonio Campos

74. **Aforismos**
Hipócrates

75. **El horror**
Paulina López-Portillo Romano

76. **La crítica de la literatura mexicana en el siglo XIX. (1836-1895)**
Fernando Tola de Habich

77. **El saber artístico**
Héctor Ceballos Garibay

78. **La Constitución como instrumento de dominio**
Clemente Valdés

79. **El culto del peyote**
Weston La Barre

80. **La teoría pura del derecho**
William Ebenstein

81. **El mito de la cultura de masas**
Alan Swingewood

82. **Estructuras del poder**
Max Weber

83. **¿Qué es la burocracia?**
Max Weber

84. **Literatura en Latinoamérica**
Análisis y comentarios sobre obras de Rulfo, Fuentes, Beltrán, Liera, Bianco, Fernández de Lizardi y Arlt
David García Pérez, Adriana Hernández Sandoval, Laura Elena Perales Ortegón, Víctor Grovas Hajj

85. **Literatura en voz alta**
Entrevistas con escritores
Marco Antonio Campos

86. **Las pasiones del alma**
Y cartas sobre psicología afectiva
René Descartes

87. **El juicio político**
La impunidad, los encubrimientos y otras formas de opresión
Clemente Valdés

88. **La imaginación y el arte en la infancia.** ***Ensayo psicológico***
Lev S. Vigotsky

rancisco J. Múgica
nica política de un rebelde
or Ceballos Garibay

omunicación interpersonal
Fran isco Prieto

91. **El poeta en un poema**
Marco Antonio Campos

92. **México Insurgente**
John Reed

93. **Arte plástico y arte plástico puro**
Piet Mondrian

94. **Los ámbitos del contrato como norma jurídica**
Rafael Rojina Villegas

95. **La crisis de la familia**
Simposio psicoanalítico
Peter Lomas (Compilador)

96. **¿En qué consiste eso de ser jurista?**
Luis Recaséns Siches

97. **Virginibus Puerisque**
Robert Louis Stevenson

98. **Serpientes y escaleras**
El juego paradójico de la existencia
Eduardo Garza Cuéllar

99. **La lingüística en Gramsci**
Antonio Paoli

100. **Revelaciones artísticas y autobiográficas**
Poesía (Texto bilingüe) ***y diez diseños***
Miguel Ángel

101. **Aspectos sociales del psicoanálisis**
Igor A. Caruso

102. **La filosofía como sistema**
Immanuel Kant

103. **Un funesto destino**
François Roustang

104. **Diario**
Ana Frank

105. **Bandidos, héroes y corruptos**
O nunca es bueno robar una miseria...
Juan Antonio Rosado

106. **Herejías**
Thomas Szasz

107. **Lo siniestro**
Sigmund Freud

108. **Freud y los dilemas de la psicología**
Marie Jahoda

109. **Escritos literarios y filosóficos**
Leonardo da Vinci

110. **El Presidente y el Caudillo**
Mito y realidad en dos novelas de la dictadura: La sombra del Caudillo de Martín Luis Guzmán, y El señor Presidente de Miguel Ángel Asturias
Juan Antonio Rosado

111. **Los gnósticos**
Jacques Lacarriere

112. **La educación moral**
Émile Durkheim

113. **La ciencia jurídica y su carácter empírico**
Rolando Tamayo y Salmorán

114. **Días ejemplares de América**
Walt Whitman

115. **Cómo debe hacerse la memoria de licenciado**
Henrri Capitant

116. **Perspectivas democráticas**
Walt Whitman

117. **Crítica de la razón pura**
Immanuel Kant

118. **Las mil enseñanzas del maestro Shankara**
Fernando Tola de Habich

119. **Esquizofrenia**
El símbolo sagrado de la psiquiatría
Thomas Szasz

120. **El idealismo budista**
Fernando Tola y Carmen Dragonetti

121. **Instituciones de derecho privado romano. *Historia y sistema***
Rodolfo Sohm

122. **Nihilismo budista**
Fernando Tola y Carmen Dragonetti

123. **Tratado de filosofía del derecho**
Rudolf Stammler

124. **El psicoanálisis y la historia del individuo**
Hans W. Loewald

125. **El arte de la novela**
Y otros ensayos
Henry James

126. **Sobre la teoría de las ciencias sociales**
Max Weber

127. **Pena capital**
Y otros ensayos
Alejandro Tomasini Bassols

128. **La cuestión escolar**
Crítica y alternativas
Jesús Palacios

129. **Emilio**
O de la educación
Jean-Jacques Rousseau

130. **Viaje por la literatura de un poeta**
Thelma Aceneth Morales García

131. **Crisis de la democracia y liderazgo carismático**
Alexandre Dorna

132. **Los resplandores del relámpago**
Marco Antonio Campos

133. **La investigación científica**
Francisco Camero

COLECCIÓN
REINO IMAGINARIO

1 **EL ZARCO**
Ignacio Manuel Altamirano

2 **CUENTOS DE LA SELVA**
Horacio Quiroga

3 **CARTA AL PADRE**
Franz Kafka

4 **OTRA VUELTA DE TUERCA**
Henry James

5 **MANUSCRITO ENCONTRADO EN ZARAGOZA**
Jan Potocki

6 **CONFIDENCIA AFRICANA**
Roger Martin du Gard

7 **LA CASA DEL CONFÍN DEL MUNDO**
William Hope Hodgson

8 **HISTORIA DEL OJO**
Georges Bataille

9 **TERESA FILÓSOFA**
Anónimo

10 **NOA-NOA**
Paul Gauguin

11 **EL PRISIONERO DE ZENDA**
Anthony Hope

12 **LA PARADOJA DEL COMEDIANTE**
Denis Diderot

13 **MANUAL DE CIVISMO**
Pierre Louÿs

14 **LA NAVIDAD EN LAS MONTAÑAS**
Ignacio Manuel Altamirano

15 **EL EXTRAÑO CASO DEL DR. JEKYLL Y MR. HYDE**
Robert Louis Stevenson

16 **EL PROCESO**
Franz Kafka

17 **LA NOVELA DE VIOLETA**
Alejandro Dumas

18 **HOJAS DE HIERBA**
Versión íntegra
Walt Whitman

19 **TIERRA BALDÍA/CUATRO CUARTETOS**
T. S. Eliot

20 **POESÍA COMPLETA**
Federico García Lorca

21 **LOS PIRATAS FANTASMAS**
William Hope Hodgson

22 **EL AMOR EN PLURAL**
Ange Bastiani

23 **EL HOTEL DE LOS HORRORES**
William Wilkie Collins

24 **INFERNO**
August Strindberg

25 **EL PRINCIPITO**
Antoine de Saint-Exupéry

26 **UNA CHICA CASADERA**
Janine Aeply

27 **LOUIS LAMBERT**
Honoré de Balzac

28 **EL ROMANCERO GITANO**
Federico García Lorca

29 **DUBLINESES**
James Joyce

30 **CANTOS DE MALDOROR**
Conde de Lautréamont

31 **PEQUEÑOS POEMAS EN PROSA**
Charles Baudelaire

32 **RETRATO DEL ARTISTA ADOLESCENTE**
James Joyce

33 **CARTA A LA PRESIDENTA**
Théophile Gautier

34 **EL CASTILLO**
Franz Kafka

35 **LOS ÚLTIMOS DÍAS DE KANT**
Thomas de Quincey

36 **DAFNIS Y CLOE**
Longo

37 **ALTAZOR**
Vicente Huidobro

38 **LA FILOSOFÍA DE LA COMPOSICIÓN**
Seguida de ***El cuervo***
Edgar Allan Poe

39 **UNA TEMPORADA EN EL INFIERNO**
Arthur Rimbaud

40 **POESÍA COMPLETA**
César Vallejo

41 **HIMNOS A LA NOCHE**
Novalis

42 **WAKEFIELD**
Nathaniel Hawthorne

43 **AURELIA**
Gérard de Nerval

44 **LA METAMORFOSIS**
Franz Kafka

45 **CARTAS A UN JOVEN POETA**
Rainer Maria Rilke

46 **EXILIADOS**
James Joyce

47 **LA LECCIÓN DEL MAESTRO**
y otros cuentos de escritores
Henry James

48 **EL ALTAR DE LOS MUERTOS**
y otros cuentos de escritores
Henry James

49 **LAS TRIBULACIONES DEL ESTUDIANTE TÖRLESS**
Robert Musil

50 **EL GRAN GATSBY**
F. Scott Fitzgerald

51 **EDIPO REY**
Sófocles

52 **ANTES DE ADÁN**
Jack London

53 **LA ROJA INSIGNIA DEL VALOR**
Stephen Crane

54 **CUENTOS DE ESPANTOS Y NOVELAS RÚSTICAS**
Manuel José Othón

55 **AMÉRICA**
Franz Kafka

56 **HAMLET**
William Shakespeare

57 **EL ALEGATO DE UN LOCO**
August Strindberg

58 **NOSTALGIA DE LA MUERTE**
Xavier Villaurrutia

59 **HIPERIÓN**
Friedrich Hölderlin

60 **LOS CUADERNOS DE MALTE LAURIDS BRIGGE**
Rainer Maria Rilke

61 **NAVAJA**
Fernando Curiel

62 **FRANKENSTEIN**
Mary Shelley

63 **ILUMINACIONES**
Arthur Rimbaud

64 **LO IMPOSIBLE**
Georges Bataille

65 **LOS ONCE MIL FALOS**
Guillaume Apollinaire

66 **LA SONATA A KREUTZER**
León Tolstói

67 **EL HIJO DE LA SIRVIENTA**
August Strindberg

68 **CASTILLOS EN EL AIRE**
y otros textos mordaces
Francisco Zarco

69 **EL ABAD C**
Georges Bataille

70 **AVENTURAS DE UN JOVEN DON JUAN**
Guillaume Apollinaire

71 **POESÍA COMPLETA**
Alí Chumacero

72 **CUENTOS COMPLETOS**
César Vallejo

73 **MADAME EDWARDA**
Georges Bataille

74 **DIARIOS ÍNTIMOS**
Charles Baudelaire

75 **POESÍA COMPLETA**
James Joyce

76 **LAS OLAS**
Virginia Woolf

77 **MI MADRE**
Georges Bataille

78 **LA FRANCESA DEL CAFÉ DE TACUBA**
Francisco Prieto

79 **CARTAS DE AMOR DE UNA MONJA PORTUGUESA**
Mariana Alcoforado

80 **ILUSIONES TARDÍAS**
Francisco Prieto

81 **EL MATRIMONIO DEL CIELO Y DEL INFIERNO**
William Blake

82 **LA INCLINACIÓN**
Francisco Prieto

83 **¿QUIÉN DICE QUE EL CIELO ES TRANQUILO?**
Antonia Estarlich Sánchez

84 **EL POETA ASESINADO**
Guillaume Apollinaire

85 **EL CANTO DEL SILENCIO**
Luis Fernando Brehm C.

86 **CUENTOS ERÓTICOS ITALIANOS**
AA. VV.

87 **A QUIÉN LE IMPORTA EL PRÓJIMO**
Carlos Meneses

88 **DESEO**
Francisco Prieto

89 **TEATRO ESCOGIDO**
Federico García Lorca

90 **CINCO AMANTES APASIONADAS**
Saikaku Ihara

91 **MARILYN MONROE Y OTROS FAMILIARES**
Mauricio Carrera

92 **EL MEXICANO**
Jack London

93 **LA DANZA DE LA MUERTE**
Hans Holbein (El joven)

94 **TIRANO BANDERAS**
Ramón Del Valle-Inclán

95 **RUEDO DE INCAUTOS**
Francisco Prieto

96 **HISTORIA DE UN AMOR TURBIO**
Horacio Quiroga

97 **POEMAS DE AMOR Y DESAMOR**
Antonio Castañeda

98 **POEMAS (1912-1920)**
Vlademir V. Maiakovski

99 **FÁBULAS LIBERTINAS**
La Fontaine

100 **POESÍA SELECTA-*Cartas literarias* (*Texto bilingüe*)**
Arthur Rimbaud

101 **POESÍA COMPLETA**
Antonio Castañeda

102 **BESTIARIO INMEDIATO**
Muestra de poesía mexicana contemporánea
César Arístides

103 **CUENTOS DEL AZAR O DE LA NECESIDAD**
Francisco Prieto

104 **SUEÑOS**
Jean Paul

105 **GAMIANI**
Alfred de Musset

106 **JERARQUÍA DE CORNUDOS**
Charles Fourier

107 **LOS PAPELES DE ASPERN**
Henry James

108 **LA LEY SECRETA**
Juan Nuño López

109 **MAZEPPA**
Lord Byron

110 **ESPERANZA**
Federico Patán

111 **DESOLACIÓN**
Gabriela Mistral

112 **POESÍAS**
Conde de Lautréamont

113 **EL HOMBRE A CABALLO**
Pierre Drieu La Rochelle

114 **EL PLACER CONYUGAL Y OTROS TEXTOS SIMILARES**
Guillermo Prieto

115 **LA BESTIA EN LA JUNGLA**
Henry James

116 **INFORTUNIOS DE ALONSO RAMÍREZ**
Carlos de Sigüenza y Góngora

117 **LA OTRA ESPECIE**
Carlos Nieto Labastida

118 **EN RECUERDO DE NEZAHUALCÓYOTL**
Marco Antonio Campos

119 **LA VERDADERA HISTORIA DE BILLY THE KID**
Pat Garrett

120 **VIDAS IMAGINARIAS**
Marcel Schwob

121 **EL SON ENTERO**
Nicolás Guillén

122 **VIDA DE UNA CORTESANA**
Saikaku Ihara

123 **ODA A LA MUJER**
José de Espronceda

124 **RELATOS DE PRAGA**
Rainer Maria Rilke

125 **EL CLUB DE LOS MILLONARIOS**
Mauricio Carrera

126 **DEMETRIO RUDIN**
Iván Turgueniev

127 **¿POR QUÉ NO REZAN LOS DIOSES?**
Antonia Estarlich Sánchez

128 **JARDÍN DE VENUS**
F. M. Samaniego

129 **TESTIMONIO EN CHICAGO**
Allen Ginsberg

130 **DIÁLOGOS DE CASADAS Y CORTESANAS**
Pedro Aretino

131 **CONSIDERACIONES ACERCA DEL PECADO, EL DOLOR, LA ESPERANZA Y EL CAMINO VERDADERO**
Franz Kafka

132 **DAISY MILLER**
Henry James

133 **SILAS MARNER**
George Eliot

134 **EL CUBILETE DE LOS DADOS**
Max Jacob

135 **SILVIA**
Gérard de Nerval

136 **CAVALLERIA RUSTICANA**
Giovanni Verga

137 **PROSAS SATÍRICAS Y POÉTICAS. Operette Morali**
Giacomo Leopardi

138 **LA MUERTE DE IVÁN ILICH**
León Tolstói

139 **ESCUELA DE MUNDANAS**
Duponchel Hankey & Begis

140 **FAUSTO**
J. Wolfang Goethe

141 **SOLO**
August Strindberg

142 **ELEGÍAS DE DUINO**
Rainer Maria Rilke

143 **BILLY BUDD MARINERO**
Herman Melville

144 **PLATERO Y YO**
Juan Ramón Jiménez

145 **LISÍSTRATA**
Aristófanes

146 **EL CASTILLO DE OTRANTO**
Horace Walpole

147 **LA LLUVIA DE FUEGO**
Leopoldo Lugones

148 **LOKIS & LA VENUS DE ILLE**
Prosper Mérimée

149 **BOCETOS CALIFORNIANOS**
F. Bret Harte

150 **ULISES**
James Joyce

151 **ADOLFO**
Benjamin Constant

152 **SOBRE EL AMOR**
Cartas al marqués de Savigne
Ninon de Lenclos

153 **BARTLEBY**
Herman Melville

154 **TALLER DE MARIONETAS**
Francisco Prieto

155 **LAS TRES HIJAS DE SU MADRE**
Pierre Louÿs

156 **EL LIBRO DE MONELLE**
Marcel Schwob

157 **SOBRE CIEGOS Y MUJERES**
Denis Diderot

158 **VIDA DEL AHORCADO**
Pablo Palacio

159 **CUENTOS DE AMOR, DE LOCURA Y DE MUERTE**
Horacio Quiroga

160 **CARACOLES**
Francisco Prieto

161 **IRENE**
Anónimo

162 **LA CRUZADA DE LOS NIÑOS**
Marcel Schwob

163 **EL DESIERTO**
Horacio Quiroga

164 **MAKURA**
Poemas, narraciones y proverbios eróticos japoneses
Carlos Daniel Magaña G.
(Compilador)

165 **UNA MUCHACHA LOCA COMO LOS PÁJAROS**
Reina María Rodríguez

166 **LAS VOCES DEL PANTANO**
Jorge Antonio Miralles Valdés

167 **ACERCA DEL AMOR**
Testimonio
Conrado Álvarez de la Cruz

168 **EJERCICIOS PARA HACER DE LA ESTERILIDAD VIRTUD**
Antón Arrufat

169 **JUEGO DE ESPEJOS**
Gregorio Ortega

170 **TORMENTA TROPICAL DE VERANO**
Andrés Casanova

171 **ANACONDA. *Y otros cuentos***
Horacio Quiroga

172 **AMAR EL MAR Memoria del Quinto Encuentro Nacional de Poetas *Homenaje a Acolmiztli Nezahualcóyotl***
Francisco Javier Estrada
(Compilador)

173 **POETAS DE CIUDAD NEZAHUALCÓYOTL**
Francisco Javier Estrada
(Compilador)

174 **EL BUEN SOLDADO**
Ford Madox Ford

175 **CANTOS PARA SOLDADOS Y SONES PARA TURISTAS**
Nicolas Guillén

176 **LA PERMANENCIA DEL VAMPIRO**
Natalia Armienta

177 **SI LLEGAMOS A DICIEMBRE**
Francisco Prieto

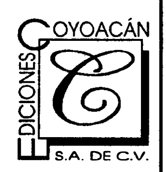
178 **VOCES DEL ACANTILADO Antología de cinco encuentros nacionales de poetas**
Francisco Javier Estrada

179 **AGUA PASADA**
Julio César Vega Olivares

FILOSOFÍA Y CULTURA CONTEMPORÁNEA

COLECCIÓN DIRIGIDA POR
Ana Galán, Julián Meza y Alberto Sauret

1. **De la perplejidad a la utopía** / Carlos de la Isla
2. **Ensayos escogidos** / Walter Benjamin
3. **La vigilia y el sueño. Revisiones de literatura** / Jorge von Ziegler
4. **Ciudadanos sin brújula** / Cornelius Castoriadis
5. **Permanencia del mito** / Alberto Sauret
6. **Teoría de los sentimientos** / Agnes Heller
7. **Retrato de familia con economista** / Julián Meza
8. **Filosofía y política en Martin Heidegger** / Otto Pöggeler
9. **Filosofía de las ciencias humanas y sociales** / J. M. Mardones y N. Ursua
10. **Hegel y el liberalismo político** / Steven B. Smith
11. **Culturas virtuales** / Eduardo Subirats
12. **Descripción de una forma. Ensayo sobre Franz Kafka** / Martin Walser
13. **Fragmentos de teoría política** / Eric Herrán
14. **Ética sin metafísica** / Günther Patzig
15. **Senderos del pensamiento social** / Fátima Flores (coord.)
16. **Prácticas sociales y representaciones** / Jean-Claude Abric (comp.)
17. **Razón y opinión pública: Arendt, Habermas y Rawls** / Alejandro Sahuí
18. **Tolerancia y pluralismo** / Rodolfo Vázquez (comp.)
19. **Diccionario de literatura mexicana. Siglo XX** / Armando Pereira (coord.)
20. **La conducta del jabalí** / Ulises Schmill
21. **La indiferencia** / Ramón Kuri
22. **El pensamiento social** / Christian Gimelli
23. **La concepción colectivista de la democracia** / David Mena



ds derecho y sociedad

1. **EL OTRO KELSEN**
   Óscar Correas (Comp.)

2. **ACERCA DE LOS DERECHOS HUMANOS**
   Óscar Correas

3. **TEORÍA GENERAL DEL ESTADO**
   Hans Kelsen

4. **LA PRESCRIPCIÓN DE LOS DELITOS DE LOS GOBERNANTES**
   Clemente Valdés

5. **EL DERECHO DEL TRABAJO EN MÉXICO**
   Florencia Correas Vázquez

6. **VISIÓNES TRANSDISIPLINARIAS Y OBSERVACIONES EMPÍRICAS DEL DERECHO**
   Angélica Cuellar Vázquez

7. **HISTORIA Y EVOLUCIÓN DEL CONTROL SOCIAL PENAL EN MÉXICO,**
   Augusto Sánchez Sandoval

8. **KELSEN Y LOS MARXISTAS**
   Óscar Correas

9. **IDEOLOGÍA, ESTADO Y DERECHO**
   Adolfo Sánchez Pereira
   Ever Valencia Araujo

10. **LA MODERNIDAD Y LOS FUNDAMENTOS DEL DERECHO**
    Peter Fitazpatrick

11. **CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA JURÍDICA**
    Óscar Correas

Esta obra se imprimió bajo el cuidado de Ediciones Coyoacán, S. A. de C. V.,
Av. Hidalgo No. 47-2, Colonia del Carmen, Deleg. Coyoacán, 04100,
México D. F., en enero de 2004.
El tiraje fue de 1000 ejemplares más sobrantes para reposición.

Agnes Heller

Nacida en 1929 (Hungría), realizó sus estudios de filosofía en la Universidad de Budapest, donde fue ayudante de Grörgy Lukács de 1955 a 1958, destacando como una de las más brillantes discípulas. Autora de una extensa obra profusamente traducida, está considerada como la representante más significativa de la llamada Escuela de Budapest.

En palabras de Heller: "Hay teoría de los sentimientos desde que existe pensamiento teórico. ¿Cuál es el 'punto de vista' de mi teoría de los sentimientos? En primer lugar, acepto las preguntas de esta época, es decir, tomo como básico el análisis de la relación entre sentimientos y pensamiento. Y el valor que he adoptado para solventar los problemas es la preferencia por la unidad final de sentimientos, pensamiento y moralidad.

El campo de acción permitido por la sociedad actual, y el pensamiento determinado por ella, producen, perpetúan y reproducen la alienación de los sentimientos. El hombre está unificado, pero la personalidad está escindida. El valor que elijo es la personalidad unificada que se autorrealiza en las tareas presentadas por el mundo. Esa personalidad existe sólo como tendencia, como excepción".

